Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 23



MAX WEBER
SOCIOLOGÍA DESPUÉS DE MARX Y NIETZSCHE



UrKultur

Sumario



Introducción a Max Weber (1864-1920)

Ramón Alcoberro

Un contexto cultural

Max Weber nació el 21 de abril de 1864 y murió el 14 de junio de 1920. Tal vez estas fechas digan poco a un lector del siglo 21, pero situándolas en su contexto histórico, se verá que fue testimonio de la creación del Imperio (1871), de su hundimiento (1918) y del nacimiento de la República de Weimar (1919) a la redacción de cuya constitución contribuyó decisivamente. A lo largo de su vida conoció dos guerras nacionales (1866 y 1870), una guerra mundial (1914-1918) y tres revoluciones (las de 1905 y 1917 en Rusia y 1918 en Alemania). Su disección de la sociedad burguesa es, pues, también una consecuencia de su conocimiento vivo de la historia y de su experiencia inmediata de la transformación del mundo cultural que había sido el de los grandes propietarios latifundistas prusianos aburguesados [Junkers] y acabará siendo el de las tensiones obreras y el ascenso de la socialdemocracia.

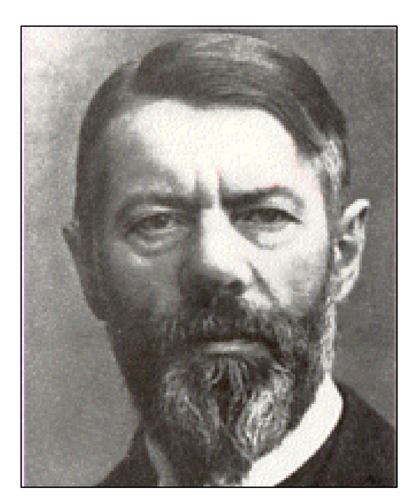
Nacido en la burguesía intelectual liberal (su padre era jurista y diputado) en el seno de una complicada familia de intelectuales y empresarios y formado en la brutal "cárcel de hierro" de la Universidad de su época –que le provocó sus conocidas depresiones y una muerte prematura a los 56 años– Weber es testimonio del análisis de la concentración industrial [Konzern] y de las consecuencias ideológicas de la modernidad económica que hereda tanto como transforma radicalmente el viejo panorama ideológico protestante. Su análisis de la religión, de la política y de las formas de legitimación son indisociables del cambio que experimenta Alemania, y casi Europa occidental entera, entre 1864 y 1920.

Como sociólogo, Weber ofrece un testimonio de primera mano sobre la crisis de la tradición prusiana (aristocrática, autoritaria, patriarcal) y el surgimiento

de los Estados modernos (de democracia representativa, burocráticos, legal-racionales, etc.). La Alemania de su tiempo vive unos cambios sociales, históricos y culturales profundos que harán posible que, por primera vez, la modernidad tome conciencia de sus límites y de la distancia entre su marco jurídico y la realidad social. Ese proceso, que él denominó «racionalización del mundo», no puede pensarse sin tensiones y contradicciones y constituye el tema básico o el hilo conductor de toda su obra. Weber fue capaz de ver hasta qué punto la racionalidad formal de la empresa, del derecho o del estado es inseparable de, y tiene en su vértice, la irracionalidad del dominio carismático y de la burocracia, expresión de una racionalización que se ha vuelto irracional:

> *«Junto con la máquina sin vida [la burocracia] está realizando la labor de construir la moralidad de la esclavitud del futuro en la cual quizá un día han de verse los hombres, como los "felagas" en el estado egipcio antiguo– obligados a someterse, impotentes a la opresión, cuando una administración puramente técnica y buena, es decir, racional, una administración y provisión de funcionarios, llegue a ser para ellos el último y único valor, el valor que debe decidir sobre el tipo de solución que ha de darse a sus asuntos».*

Weber se nos aparece casi un notario de estos cambios y como el narrador de la nueva concepción del poder, de lo sagrado y de la máquina que surge de la conciencia europea de su momento, y que, en buena parte, perdura en los tiempos posteriores.



Así cuando nos describe la personalidad carismática, convendría no olvidar que él es un contemporáneo de Bismarck, unificador de Alemania (1866-1871) y autor de las primeras políticas sociales modernas (1883-1889). Y cuando se leen sus trabajos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), habría que tener a mano novelas como *Los buddenbrooks* de Thomas Mann (1901) donde se narra la decadencia de la vieja burguesía rigorista y protestante, substituida por una nueva burguesía arribista y mercantil.

Weber fue un personaje complejo, por enciclopédico, e incluso por mal editado: la manipulación póstuma que su mujer, Marianne, ejerció sobre su obra –destrucción de manuscritos incluida– deja pequeña a la de la hermana de Nietzsche; se trata, además, un personaje psicológicamente atribulado, con unas complicadas relaciones familiares y acosado por la depresión, que le dejó "fuera de juego" en la Universidad entre 1897 y 1918, aunque practicase –cuando la salud lo permitía– el famoso "ocio eficaz" de los universitarios alemanes. La confidencia, que debemos a su esposa, según la cual no logró consumar su matrimonio hasta los 44 años (se había casado con 29), nos muestra hasta que punto era un individuo emocionalmente complicado. Y no debieran pasarse de largo sus obvios fracasos

políticos, incluyendo el de la constitución de la República de Weimar que inspiró –y lo que ello pudo ayudar al posterior auge del nazismo. Pero su obra, tomada como "Corpus", más que discutida y discutible en los detalles empíricos, inicia una manera de hacer sociología y de comprender la acción social que vale en tanto que clásica.

Sociología después de Marx y Nietzsche

Max Weber murió en 1920, Durkheim lo había hecho en 1917 y Simmel en 1918. Es demasiado simple convertir a estos tres pensadores, y particularmente a Weber, en una especie de "anti-Marx" –o de reconstructores del pensamiento burgués– como ha sido tópico en el contexto ibérico. Más bien debiera considerarse a Weber como el autor que ha comprendido hasta qué punto la "filosofía de la sospecha", por usar una etiqueta bastante anacrónica, tiene razón en lo que critica pero es, a la vez, impotente por lo que propone. Según parece, Weber habría confesado a Spengler, en febrero de 1920, que: «La honestidad de un intelectual puede medirse por su actitud frente a Marx y Nietzsche (...) El mundo en que existimos intelectualmente nosotros mismos es en gran parte un mundo formado por Marx y Nietzsche». Su proyecto no pretende, pues, la reconstrucción, sino la revisión de lo dicho por los maestros de la sospecha. Precisamente porque Marx y Nietzsche llevan a un callejón sin salida –porque son geniales y ciegos a la vez– es necesario asumirlos como ellos mismos, en su mejor momento, hubiesen querido: sin escolástica, pero sin perdonarles por estar vivos; sin menosprecio pero sin sumisión.

Weber como pensador resume las tradiciones políticas de la Alemania de su época: fue liberal, se implicó en el pensamiento social cristiano y terminó en el Deutsche Demokratische Partei en 1919, después de haber estado vinculado a la socialdemocracia, que le desagradaba por burocrática; no pretende transformar el mundo pero comparte con Marx un enfoque metodológico básico: el de explicar las sociedades como un conjunto de estructuras y de prácticas sociales colectivas. Y lo hace con una perfecta distancia, o "neutralidad axiológica" si se prefiere, en lo que se refiere a las consideraciones morales. Así, en 1892 podía escribir, por ejemplo, que: «... desde el punto de vista de la razón de estado; éste no es para mí un problema referente a los obreros agrícolas, no pregunto si viven bien o mal y cómo se los puede ayudar». Podríamos encontrar textos de Marx sobre la situación de los obreros en la India que no estaría demasiado lejos de este enfoque.

Temas como el análisis del capitalismo y de la burocratización, e incluso la cosificación de las relaciones humanas, se hallan en Marx tanto como en Weber. Sin embargo lo que les separa es obvio: Weber no acepta el reduccionismo de la hipótesis central del marxismo, la primacía del sólo factor económico para explicar el capitalismo. La alternativa weberiana es bien conocida: si el capitalismo ha triunfado se debe no a la plusvalía ni al maquinismo, sino a la eficiencia social de unos valores encarnados por la ética, protestante, que ha hecho del trabajo un estilo

de vida que va mucho más lejos del puro elemento económico e impregna todas nuestras acciones.

La segunda influencia crucial la recibió de Nietzsche. Weber descubre en él la idea fundamental de su sociología: el lugar central que ocupan los valores, su papel fundador de la conciencia social que es, a la vez, conciencia moral. Nietzsche muestra a Weber que los valores no son eternos y que lo fundamental para un sociólogo es comprender como determinados valores se han convertido en tópicos, hasta volverse incluso incapaces de identificarse como tales: es la aquiescencia social, el contexto histórico y la utilidad de los valores para fundar estilos de vida lo que nos ofrece el criterio para comprender cómo funciona y como se articula una acción social. Se ha podido decir que Weber realiza empíricamente el programa de *La genealogía de la moral*. Pero encontraremos entre ambos una diferencia crucial: Nietzsche quiere «transvalorar», cambiar el signo de los valores; en cambio, lo que Weber pretende es comprender la influencia indirecta de los valores sobre la vida y sobre la formación social, pero sin erigirse en juez. Los valores son "racionales", incluso más racionales que los intereses económicos, y por ello la actitud axiológica de neutralidad es más conveniente que la del juicio moral o, peor aún, moralizante.

Características de una Sociología de la acción

Weber fue un autor enciclopédico, capaz, por ejemplo, de escribir dos tesis sobre derecho comercial en las ciudades italianas (1889) y sobre historia agraria de Roma, considerada en su relación con el derecho público y privado (1891). De ahí su agudo sentido de la historia, que lo enfrenta a la Escuela marginalista austríaca de Carl Menger (1840-1921) a la que consideraba sólo capaz de enunciar reglas abstractas. Pero fue también un empirista, capaz de realizar encuestas sobre el terreno, como la que dedicó a la situación de los trabajadores agrícolas del este del Elba (1892) y la estudió a los obreros industriales alemanes (1908). Sin embargo, Weber no se limita al empirismo lato. Considera, más bien, necesario elaborar conceptos teóricos que permitan dar cuenta de las realidades sociales, desde un punto de vista dinámico.

No es función de la sociología establecer leyes de la «ciencia de la cultura», el sentido que, por ejemplo la entendía Wilhelm Dilthey (1833-1911) cuando distinguía entre explicación [erklären], propia de las ciencias naturales y comprensión [verstehen], propia de las ciencias sociales. A las ciencias sociales no les corresponde un estatuto minorizado. La sociología es una ciencia histórica que debe apartarse de toda clase de dualismos y, en consecuencia, no hay que fundar tampoco su método a partir de las ciencias de la naturaleza, como pretendían los positivistas. Lo que Weber entendía por "acción social" se puede resumir en un párrafo de su propia obra:

> *«La sociología interpretativa o comprensiva considera al individuo y su acción como su unidad básica. Como su átomo, si puedo permitirme emplear excepcionalmente esta discutible comparación. Desde esta perspectiva, el individuo constituye también el límite*

superior y es el único depositario de una conducta significativa... En general, en sociología, conceptos tales como «estado», «asociación», «feudalismo», etc., designan categorías determinadas de interacción humana. En consecuencia la teoría de la sociología consiste en reducir estos conceptos a «acciones comprensibles», es decir, sin excepción, aplicables a las acciones de hombres individuales participantes».

Los dos conceptos que permiten comprender el desarrollo de la sociología weberiana son los de «actor socializado» y «acción instituida»; ambos permiten superar el tópico del "individualismo sociológico" que, como veremos, es más complejo de lo que su explicación elemental sugiere.

Hablar de «actor socializado», sugiere que el individuo forma parte de una serie de redes de relaciones sociales, fuera de las cuales no puede ser comprendido.

El punto de vista del «actor socializado», es decir, la comprensión que los propios actores tienen de su propia función es sociológicamente fundamental. Esos actores, organizados, son la base de toda acción social.

Weber distingue entre "clases sociales", "grupos de estatus" y "partidos políticos", estratos distintos que corresponden respectivamente a los órdenes económico, social y político.

Así, a diferencia de Marx, en Weber las clases son únicamente una de las formas de la estratificación social, atendiendo a las condiciones de vida material, y no constituyen un grupo consciente de su propia unidad más allá de ciertas condiciones de vida.

Los "grupos de estatus" se distinguen por su modo de consumo y por sus prácticas sociales diferenciadas que dependen a la vez de elementos objetivos (nacimiento, profesión, nivel educativo) y de otros puramente subjetivos (consideración, reputación...). Estos "grupos de estatus" se distinguen unos de otros por estilos o "modos de vida" (concepto que hay que comprender por oposición a "nivel de vida").

Finalmente, los "partidos políticos" expresan y unifican en forma institucional intereses económicos y estatus sociales comunes, aunque su creación puede fundamentarse también en otros intereses (religiosos, éticos, etc...).

Este análisis tridimensional pone de relieve que en las sociedades modernas hay diversos criterios de jerarquización de los grupos sociales. Entre los diversos modos de pertenencia a un grupo, el "grupo de estatus" posee una especial relevancia: es ahí donde se adquieren y se comparten los valores, las normas de comportamiento y las prácticas significativas que los especifican. Una teoría de la acción social debe dar cuenta, en consecuencia, de la forma como unos individuos interaccionan con otros para modificar sus comportamientos; lo que no necesariamente se produce de forma racional...

De ahí que la sociología deba dar cuenta también de la «acción instituida» que es algo más que la pura "elección racional" del supuesto individualismo

metodológico. La elección de los valores, que incumbe al individuo, se refiere implícitamente a su "grupo de estatus". Promocionar, o no, determinados valores depende de un grupo que siempre es institucional.

Si hablamos de un actor socializado y una acción instituida es porque la elección de valores de los individuos es social, elaborada en instituciones que de por sí son jerárquicas. La conformidad o disconformidad respeto a una regla constituye al individuo. De hecho actuar según la regla equivale a ser instituido por ella. Pero es el individuo, y no una totalidad "holística", lo que explica la acción. Más que elaborar teorías holísticas, que por su alto nivel de generalización no explican nada, de lo que se trata es de elaborar un pensamiento complejo sobre el individuo. Lo instituido se expresa en su actor.

El individualismo metodológico no debe confundirse, pues, con el individualismo social, propio de algunas sociedades liberales que animan a ser "diferentes"; ni con el individualismo ético que se opone al "colectivismo". Ambos ven al individuo como enfrentado al grupo, o "des/socializado", mientras que el individualismo metodológico se ejerce en el contexto de una sociedad y de unas instituciones.

Tres momentos en un método

Weber en la famosa primera frase de *Economía y sociedad*, define la sociología como: «... una ciencia que se propone comprender por interpretación [deutend verstehen] la actividad social interpretándola, y a partir de ahí explicar causalmente [ursächlich erklären] su desarrollo y sus efectos».

De aquí se derivan las tres etapas de toda sociología: comprensión, interpretación y explicación, que no han de considerarse como peldaños de una escalera sino como formas de análisis convergentes de la realidad social, sin que quepa considerar a una "superior" a otra.

«Comprender» la acción social significa optar por la "neutralidad axiológica", tanto por razones morales como por la propia especificidad de la teoría. No es necesario ponerse en la piel de los actores sociales para comprenderles, o como dice en *Economía y sociedad*: «No es necesario ser Cesar para comprender a Cesar». Ningún científico social tiene derecho a aprovecharse de su situación para hacer ostentación de sus sentimientos particulares. Y, por el mismo hecho de que en ciencias sociales es imprescindible seleccionar cuidadosamente los materiales, la neutralidad axiológica es imprescindible para el buen resultado del análisis. Sin neutralidad axiológica no hay comprensión científica de la sociedad. Como él mismo definió en un artículo póstumo (1927):

> *«No conocemos ideales que puedan demostrarse científicamente. Seguramente, la tarea más ardua es trazar la raya desde nuestro propio pecho en un periodo cultural que es tan subjetivo. Pero no tenemos ningún paraíso soñado, ni ninguna calle de oro que ofrecer ni en este mundo ni en el próximo; ni en el pensamiento ni en la acción; y es un estigma de*

nuestra dignidad humana que la paz de nuestras almas no pueda ser nunca tan grande como la paz de aquel que sueña en tal paraíso»

La ausencia de espíritu doctrinario, la renuncia a transformar la sociedad para lograr interpretarla ha de ser paralela a la apasionada exigencia de lucidez en el análisis. Como se verá la «ética de la responsabilidad» surge de la exigencia de comprensión por encima del prejuicio y de la utopía.

«Interpretar» la acción social llega a ser posible mediante la construcción de "ideales tipo" [Idealtipen – palabra también traducida por: "tipos ideales", o "tipologías"]. Un "ideal tipo" es una construcción abstracta, de estatuto provisional, susceptible de ordenar el caos, la infinita diversidad de lo real. No expresan "la" verdad, que en tanto que concepto substancial es un ideal vano, sino uno de sus aspectos, a través de acentuar los rasgos cualitativos de una realidad. Su valor es, pues, utilitario, en tanto que permite una mayor inteligibilidad de lo real. El "ideal tipo" coincide con una «imagen mental obtenida por racionalizaciones de naturaleza utópica», es decir, sin contenido empírico, que retoma la distinción kantiana entre el "concepto" [verdad] y lo "real" [realidad]. Se trata así de evitar tanto la confusión positivista entre verdad y realidad cuanto la dimisión conceptual del puro relativismo empirista. En sus propias palabras:

«Se obtiene un "ideal tipo" al acentuar unilateralmente uno o varios puntos de vista y encadenar una multiplicidad de fenómenos aislados –difusos y discretos – que se encuentran en mayor o menor número y que se ordenan según los precedentes puntos de vista elegidos unilateralmente para formar un cuadro de pensamiento homogéneo».

El concepto de "ideal tipo" sirve a Weber para superar la contradicción entre la subjetividad inherente a la selección de materiales que debe plantear cualquier sociólogo y la objetividad que se exige a sí mismo en tanto que científico que debe actuar desde parámetros de "neutralidad axiológica". Y todavía más, el "ideal tipo" es una herramienta a través de la cual se supera la contradicción entre los hechos históricos singulares y la generalización a que obligan las reglas sociales. Finalmente, un "ideal tipo" es también útil para la reconstrucción racional de las conductas sociales. Weber los usa tanto para su sociología de la acción (tipos de racionalidad), como para su sociología económica (tipos de capitalismo), su sociología de las religiones y su sociología política (tipos de dominación).

«Explicar» significa, en palabras de Weber, establecer «juicios de imputación histórica» que, a diferencia de lo que ocurre en Marx, implican un pluralismo causal. Es importante establecer que un mismo fenómeno puede ser explicado de formas muy diversas. Debe, pues, tenerse muy presente, en la medida que concierne a la teoría Weberiana del "espíritu del capitalismo", que el propio Weber tenía más que reservas ante la sobrevaloración, atribuida a sus intérpretes, del papel de la ética religiosa sobre el famoso "espíritu". Esta explicación no debiera generalizarse, ni universalizarse más allá de un contexto histórico muy concreto, fuera del cual no es válida –precisamente en la medida que sería monista, cuando lo que pretende

Weber es reivindicar el pluralismo. Habría que saber hasta que punto el pluricausalismo tiene que ver con la propia complejidad psicológica y las inseguridades de Weber y hasta que punto se ha convertido después en un artefacto apto para garantizar el orden social cuando ciertas causalidades son incluso "demasiado" claras.

Cuatro constantes weberianas

Resulta complejo establecer períodos en la obra de un pensador como Weber cuya obra, en gran medida, está condicionada por el sistema, francamente opresivo, de la Universidad germánica de su época. Un profesor nada convencional que muere a los 56 años y vive forzado a escribir sobre el Imperio chino, la agricultura tardoromana, los fundamentos racionales de la música, la historia comercial de la Edad Media, las sectas protestantes, la bolsa, el judaísmo antiguo y el formalismo en el derecho... difícilmente puede ser juzgado desde un planteamiento académico perfectamente convencional que distinga entre, por ejemplo, juventud y madurez en el sistema. En cualquier caso, Weber es inmune a la fascinación de las filosofías de la historia, de las profecías sociales y del evolucionismo, que son las tentaciones más habituales de cualquier pensador social.

Por ello preferimos hablar de "constantes" que van apareciendo como un fondo en la obra de Weber; hay algunos quasi-axiomas a lo largo de toda su obra y nos parece perfectamente asumible la continuidad de ciertas intuiciones básicas en sus textos principales.

1.- LA ESPECIFICIDAD DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL: La especificidad del mundo occidental y de la modernidad está vinculada según Weber a la «racionalización» y al «desencantamiento del mundo». Esos dos principios de acción social, que no se han dado en ninguna otra parte del planeta, se expresan de una forma especialmente significativa en la organización capitalista del trabajo y en el Estado burocrático moderno, con su énfasis en el criterio de eficacia. Algunos estudiosos de su obra sitúan ese descubrimiento hacia 1910 (en sus trabajos sobre la música) pero es obvio que se trata de una intuición que puede reencontrarse en sus obras mayores. Lo específico del racionalismo occidental es que su obra vincula formas económicas, estructuras sociales e instituciones políticas. No se trata de que Weber sea "etnocéntrico": como hemos dicho defiende metodológicamente el pluralismo causal; pero lo cierto es que el cúmulo de circunstancias que llevan a la racionalización en Occidente no surge en ningún otro lugar. Con todo, debe destacarse que Weber nunca cree que exista ningún tipo de desarrollo lineal de las sociedades, ni que otras culturas deban "progresar" (concepto que tampoco asume) hacia el modelo occidental.

2.- LA ORDENACIÓN DE LA CONDUCTA Y CONSTRUCCIÓN DE UN "ORDEN VITAL" [LEBENSORDNUNG] Un segundo gran tema weberiano es el de la forma como las religiones construyen el "ethos" de los individuos, es decir, el orden normativo interiorizado, que da forma a la conducta.

Para Weber es importante destacar que ese "ethos" no constituye algo puramente limitado a las ideas, sino que tiene consecuencias sociales y, además, no surge de individuos aislados sino de grupos que consideran su ética como un signo distintivo explícito en la acción social. Las relaciones sociales y las formas simbólicas no pueden ser separadas, y constituyen un orden vital que identifica a determinados "tipos ideales". Mecanismos subjetivos y eficiencia social no sólo no resultan contradictorios, sino que se necesitan, y se explican, mútuamente. Esa es la intuición que subyace a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

3.- LA TENSIÓN ENTRE RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD Es uno de los temas básicos del mundo moderno. Una parte básica de los estudios históricos weberianos está orientada a mostrar cómo lo racional emerge de lo irracional, de manera que no resulta posible mantener una escisión entre ambos niveles; de hecho ni siquiera una pueden ser nítidamente diferenciados. Lo "irracional" fascina a su época: Freud, como Th. Mann i Weber lo investigan –y se sienten atraídos por su estudio. Eso no significa que la obra Weberiana pueda confundirse con un "irracionalismo" sino que nos muestra lo extraordinariamente complejo, e incluso lo ambivalente, de la noción misma de racionalidad

4.- LA INFLUENCIA DE LAS DISPOSICIONES ÉTICAS es la otra gran constante del pensamiento social weberiano. La burguesía, además –y por encima– de ser un sistema económico, o una clase social con una serie de derechos jurídicos es un "ethos", en ruptura con los principios tradicionales, centrada en la conciencia profesional y que sitúa el trabajo como valor central que da sentido a la vida. El "ethos" protestante puede parecer contradictorio –acumula riqueza pero mantiene la prohibición radical de disfrutarla– y constituye un ascetismo secular por oposición al ascetismo religioso. A través de la educación este "ethos" se acabará extendiendo a otros grupos sociales, incluidos los obreros, para convertirse en una especie de sentido común de las sociedades occidentales.

La ética calvinista, puritana y el espíritu capitalista, unidos estrechamente forman el núcleo del mundo moderno. «Una conducta vital caracterizada por un racionalismo práctico» –expresión que tomamos de su *Sociología de la religión* (1920), es tan necesaria como una tecnología racional o como un derecho racional para la extensión del capitalismo. Para comprender la originalidad de Weber tanto frente al marxismo como al marginalismo de Carl Menger, conviene recordar que para Weber ha habido un capitalismo "no racional" (el de las ciudades de la Edad Media), por oposición al capitalismo racional, orientado por el mercado y por la racionalidad calvinista. De hecho, el capitalismo necesitó para triunfar que la familia dejase de ser el eje "no racional" de la sociedad y que –mediante procesos como la sociedad anónima por acciones– sea la empresa el modelo racional de la acción social. No puede, pues, explicarse el capitalismo ni por la pura lógica monetaria de la economía (Menger), ni por la lucha de clases (Marx) que, siendo elementos significativos, no agotan su pluralidad de significaciones.

«La ética protestante y el espíritu del capitalismo»: elementos para una lectura

A diferencia de Marx, Weber no se interesa por el capitalismo en oposición a una (hipotética) sociedad socialista, sino como expresión de la especificidad del mundo occidental y de la racionalidad moderna. Para ambos el capitalismo es un hecho determinante en el destino del hombre, pero Weber no ve una causalidad económica determinante en la historia, sino una sincronía de elementos, religiosos, económicos, éticos... que al entrecruzarse en un determinado momento dan origen a una determinada racionalidad capitalista. Éste es el tema de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905) sobre el que luego volverá en *La ética económica de las religiones mundiales* (1915-1920).

Lo que le importa en estos libros es explicar la «mentalidad económica», capaz de elaborar el "ideal tipo" capitalista, cuando la creación de riqueza se convierte en un imperativo moral. Hay un momento, más o menos datable en la época de Lutero, en que la palabra alemana "Beruf" ("vocación") pierde su sentido religioso y se convierte en "profesión" o, mejor incluso, en una mezcla de ambas: "vocación" y "profesión". El "ideal tipo" capitalista puede datarse, mejor incluso, en Benjamin Franklin cuando atesorar se convierte en una acción moral y usar a los otros humanos para hacer dinero llega a convertirse en una virtud.

Sería un error, un reduccionismo insostenible a partir de los textos de Weber, limitar el nacimiento del capitalismo moderno a la sola extensión de la mentalidad calvinista. Es más correcto considerar que la racionalidad del capitalismo surge cuando la responsabilidad individual de los fieles, que originariamente se expresaba a través del examen de conciencia, que en principio es un mecanismo religioso, llega a convertirse en un sistema –una ascética– del autocontrol económico. Así, la racionalización de lo que en origen era una estructura religiosa se erige en principio unificador y organizador de la vida social. La vocación (ética, religiosa) y el oficio (actividad económica) se confunden como medios a través de los cuales se expresa –y se agradece– la bendición de Dios y se realiza el destino de los humanos.

La idea de predestinación calvinista (elección divina insondable) se realiza "en el mundo" mediante la prosperidad económica; que alguien "ha sido elegido" por la divinidad se hace palpable y concreto por el éxito en la actividad económica. Weber comenta que «con su inhumanidad patética, esta doctrina [el puritanismo] había de tener como resultado en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre» (Segunda parte, cap. I). Ante la imposibilidad por alcanzar la certeza de su salvación [certitudo salutis], los individuos transfieren a la actividad económica las disposiciones éticas que en ellos había modelado su confesión religiosa. O como comenta Weber: «Sólo el elegido tiene propiamente la "fe efficax", sólo él es capaz –gracias a la "regeneratio" y a la consiguiente "santificatio" de su vida entera– de aumentar la gloria de Dios por la práctica de obras realmente, y no sólo

aparentemente, buenas»; en definitiva, lo que se produce es una transferencia de la "eficacia" de la fe a la "eficiencia" en el negocio. La vocación que antaño se expresaba en el ámbito monástico se concreta, de ahora en adelante, en la multiplicación de los beneficios en el mercado. La «santidad en el obrar elevada a sistema», propia del luteranismo se encontraba "con" y "en" la economía moderna.

No hay pues, una infraestructura económica que determine la ideología, sino una mutua implicación de religión y comportamiento económico. Sin la doble existencia de condiciones materiales y de disposiciones morales y religiosas, el capitalismo no sería posible. La «ética metódicamente racionalizada» por el calvinismo converge con el ascetismo necesario para la expansión del capitalismo. Es la conjunción sincrónica de ambos elementos lo que crea una economía racional moderna. Hay que enseñar previamente a ahorrar para que, mediante la acumulación, pueda crecer el capitalismo. En palabras del propio Weber:

> *«Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar Su gloria no es el ocio, ni el goce, sino el obrar; por lo tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para "afianzar" nuestro destino. Perder el tiempo en vida social, en cotilleo, en lujos, incluso dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud –de seis a ocho horas, como máximo– es absolutamente condenable desee el punto de vista moral. Todavía no se lee, como en Franklin "el tiempo es dinero", pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios».*

Ello explica que sociedades como las mediterráneas (católico romanas u ortodoxas), las árabes o las asiáticas hayan tenido un aterrizaje tan azaroso en la modernidad. No es por algún problema en los dogmas sino por la falta de un "ethos". Se precisa una gran dosis de racionalización y de «desencantamiento del mundo» para que el capitalismo pueda llegar a desarrollarse.

En el plano empírico sería fácil mostrar que algunos territorios católicos y muchos territorios protestantes no cumplen con las condiciones factuales de la hipótesis weberiana. Ya en su época se le criticó, además, la poca atención al componente judío de la mentalidad capitalista. Después de la 2ª Guerra Mundial, Hugh Trevor-Roper documentó que a finales del siglo XVI la autonomía política de las ciudades europeas se veía limitada a la vez por el conservadurismo de los príncipes luteranos y por el poder de los reyes de España y Francia. También Fernand Braudel (especialmente su clásico: «Civilización material, economía y capitalismo») muestra, sin lugar a dudas que fueron las ciudades italianas (católicas) las que vieron nacer las primeras concentraciones de capital comercial y bancario. Es a los humanistas italianos a quienes cabe dar el mérito de haber reflexionado por primera vez sobre el significado del capitalismo. En definitiva, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* puede ser un libro fácilmente "falsable" desde el punto de vista empírico. Pero lo que parece asumido es que el capitalismo nació contra la lógica

del mercado o, si se prefiere, poniendo la acumulación por delante del intercambio. Y esa «mentalidad económica» deducida de lo que no era en principio económico o ventajoso a nivel primario explica en gran parte su originalidad como sistema.

Religión y organización social

Weber, según escribió su esposa Manrianne, confesaba «no tener oído musical para la religión». Luterano por formación, es obvio que prefería el rigorismo calvinista, cuya severidad e intransigencia traspasó a su conducta vital.

Tal vez no estaría de más recordar, sin ser demasiado freudianos, que el calvinismo era también la religión de su madre. WEBER participó en diversos congresos de cristianismo social y se interesó por la acción social de la iglesia que, tanto para liberales como para pietistas, constituía la expresión más pura de la fe. Pero cuando aborda el estudio de las religiones, sea el judaísmo o el calvinismo, se impone a sí mismo una radical "neutralidad axiológica" y da muestras de una impresionante erudición histórica. Lo que le interesa es, básicamente, poner de relieve la relación entre religión y modernización y lo que denominó «desencantamiento del mundo», es decir, el proceso de racionalización en su crítica de la fe.

Lo primero que conviene dejar claro es que, para Weber, la religión no puede ser rechazada como si se tratara de algo irracional. Incluso la magia de ayer, contra la que hoy lucha la racionalización, fue racional en su momento; y lo mismo puede decirse del monoteísmo frente al politeísmo y el animismo. Incluso los 10 mandamientos del judaísmo establecieron un mecanismo legalista racionalizador. Si la racionalidad y la irracionalidad existen conjuntamente en el seno de las religiones es porque el comportamiento religioso es, también, un tipo de acción social. Es interesante observar como en la Reforma, al tratar de eliminar los elementos mágicos de la creencia, no se consiguió romper con lo irracional. Al contrario, con la racionalización creciente lo irracional refuerza su intensidad.

Weber distingue, en tanto que sociólogo, dos formas de religiosidad, con cuatro tipos que, una vez más, no deben leerse como evolutivos, o ascendentes, sino que existen simultáneamente:

· «ascetismo» (forma activa) que incide en el mundo y que puede darse como ascetismo monástico (monje, sacerdote) o "en el mundo" como ascetismo secular (calvinista emprendedor). De hecho, en el capitalismo, el ascetismo secular hunde sus raíces al monástico sin que eso signifique que haya tomado su forma. El concepto mismo de "industria" se origina en el ámbito monástico para pasar a significar algo plenamente distinto en el ámbito económico.

· «misticismo» (forma pasiva) que no pretende adaptarse al mundo. También tiene una forma "fuera del mundo" (la clausura) y otra más activa (puritanismo).

En su texto de 1920 «Consideraciones intermedias: teoría de los grados o orientaciones del rechazo religioso del mundo» [Zwischenbetrachtung - «Paréntesis

teórico»] muestra cómo en la modernidad se produce una oposición progresivamente insoluble de la esfera religiosa respeto a otras esferas de valor. La religión deja de impregnar la economía, la política y la ciencia y se abre una creciente diferencia entre estos órdenes y el la esfera religiosa, hasta constituirse dos grupos de fuerzas progresivamente desvinculadas de ella: las de la actividad racional (economía y política) y las que pertenecen al nivel de lo irracional (estética y erótica). Lo paradójico es que también estética y erótica conocerán también irremisiblemente su proceso de racionalización en la medida en que se vuelvan autónomas (lo que de hecho sucedió con Freud, todo hay que decirlo). Es el estado burocrático e impersonal, y no la religión, el que juzga las contradicciones entre las diversas esferas de valores y marca su diferenciación y su autonomía relativa.

El desencantamiento del mundo

Con la creciente intelectualización, el hombre moderno deja de creen en poderes mágicos. Pero al perderse el sentido profético se encuentra forzado a vivir en un mundo "desencantado". Lo que denomina «irracionalidad ética del mundo» procede del antagonismo de valores ligado a la intuición fundamental de la infinita diversidad de la realidad misma. Por lo demás, el mundo moderno experimenta una gran dificultad para producir nuevos dioses o nuevos valores. La humanidad, o al menos la occidental, se halla en grave peligro de pasar de la irracionalidad ética a la «glaciación ética»; el supuesto politeísmo de los valores en una sociedad moderna no es más que la fachada bajo la que se oculta un indiferentismo hacia los valores, que ya no se confrontan entre sí. Bajo este pluralismo lo que sucede es una pura uniformización.

El concepto de «desencantamiento del mundo» [Entzauberung der Welt – traducible también por "pérdida de la magia" "desembrujo"...] permite un doble planteamiento. Por una parte constata el agotamiento del poder que antes poseyeron las religiones para determinar de manera significativa las prácticas sociales y para dotar de sentido la experiencia global del mundo. Pero además ofrece un criterio para evaluar el papel de la Ilustración. Esto es, sin embargo, una cuestión que conviene plantear en un contexto coherente. No se trata de un juicio, que sería contrario a la neutralidad axiológica, sobres si el movimiento de las Luces ha fracasado al no poder ofrecer una forma civil de esperanza al mundo. El desencantamiento del mundo, suscitado por el actual pluralismo de valores, no es imputable a la "racionalización" como tal sino a la forma racionalista de concebir la racionalización, que Weber denomina «intelectualización».

Esta intelectualización obliga en nuestra época a reconocer que para encontrar un sentido a los conocimientos científicos del mundo, los humanos se enredan en un conflicto racionalmente insolucionable entre ideales incompatibles. Sólo las religiones tradicionales eran capaces de conferir al contenido de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos incondicionales. Pero hoy las prácticas religiosas pertenecen al ámbito de lo privado. Las teodiceas y las promesas de

salvación se substituyen por una ética individual; los controles sociales establecidos por una economía capitalista y un Estado burocrático no tienen la fuerza de la religión de antaño. Mientras que la religión podía definirse como una forma de acción colectiva portadora de sentido, en cambio la «intelectualización» está en el origen del «desencantamiento del mundo». La religión, que Weber distingue claramente del "virtuosismo" sectario es un tema de este mundo y no del más allá que produce un "ethos" muy concreto; no es que exista algo así como una "lógica interna" de las religiones que conduce a una ética, sino que en la religión cristaliza de una manera muy específica el núcleo de intereses (materiales e ideales) que rigen la vida de los humanos. O, como se acostumbra a decir, la religión inserta lo extraordinario en la vida ordinaria.

Dominación y acción política

Junto al estudio de la religión, el de la política es el otro ámbito central en Weber; se acostumbra a recordar, cuando se trata este tema, que ya su padre fue una figura importante en el Partido liberal-nacional y que él mismo participó como delegado en el patético Tratado de Versailles y en la redacción de la constitución de la República de Weimar. Pero desde el punto de vista sociológico lo que le interesa es la acción pública y el orden político en cuanto "dominación". Hay que establecer a las claras que para Weber el poder reposa en la fuerza. Marsal cita un texto weberiano perfectamente claro a tal efecto: «[Poder es]la posibilidad de que una persona o un número de personas realicen su propia voluntad, en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción». En *La política como profesión* esto queda perfectamente claro ya desde la segunda página:

> *«En última instancia –dice Weber– sólo se puede definir el Estado moderno, sociológicamente, partiendo de su medio específico, propio de él así como de toda federación política: me refiero a la violencia física. "Todo estado se basa en la fuerza", dijo Troski en Brest-Litovsk. Así es, en efecto. Si sólo existieran estructuras políticas que no aplicasen la fuerza como medio, entonces habría desaparecido el concepto de "Estado", dando lugar a lo que solemos llamar "anarquía" en el sentido estricto de la palabra. Por supuesto, la fuerza no es el único medio del Estado ni su único recursos, no cabe duda, pero sí su medio más específico. En nuestra época, precisamente, el Estado tiene una estrecha relación con la violencia. Las diversas instituciones del pasado –empezando por la familia–con consideraban la violencia como un medio absolutamente normal. Hoy, en cambio, deberíamos formularlo así: el Estado es aquella comunidad humana que ejerce (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima dentro de un determinado territorio».*

Por lo demás, Weber fue siempre un convencido elitista o, como se dice a veces, "un crítico de la sociedad de masas"; por mucho que se esforzase en acercarse a la socialdemocracia, lo que en realidad le interesaba es que ésta representaba orgánicamente a la aristocracia obrera. Lo que valora en la democracia no es tanto la expresión de la voluntad popular cuanto la astucia que usa para lograr un cierto nivel de control sobre la actividad de las elites.

La teorización weberiana del Estado moderno se inserta en su análisis de las formas de racionalización. Pero lo que caracteriza al Estado moderno es que no usa la violencia al modo brutal de los Estados antiguos; más bien al contrario ha conseguido hacerse indispensable en la vida de los humanos, convirtiéndose en la fuente única de legitimación, gestionando servicios, etc. Lo fascinante de la dominación estatal es que se logra sin una violencia aparente, a través del convencimiento y de mecanismos carismáticos.

Dominio, obediencia y legitimidad

Los tres mecanismos que pone en marcha la autoridad política son: «dominio», «obediencia» y «legitimidad». Que la sumisión no se consiga por una explícita violencia sino por "adhesión" de los individuos no puede explicarse sin acudir a mecanismos de fascinación por el poder, como los que se mueven en el concepto de "servidumbre voluntaria" de La Boétie. La ritualización del poder, la aceptación de su legitimidad indiscutida, la persuasión, etc., son creencias sin las cuales ningún Estado puede subsistir y que necesita divulgar.

La dominación es una construcción social y, por esto mismo, estudiar los mecanismos de creación de la obediencia o, por mejor decir, de la docilidad resulta imprescindible en cualquier teoría sobre el poder. La relación de fuerzas desiguales (recuérdese que toda acción social es una relación social) tendría que hacer difícil el establecimiento de un "orden" social; y sin embargo el orden social existe porque se han encontrado mecanismos para hacerlo no sólo legítimo sino incluso deseable para los humanos. De aquí que el análisis de las condiciones de producción de la creencia en la legitimidad sea un elemento básico en el trabajo de Weber. O mejor dicho, lo que llega a mostrar es cómo la dominación se convierte en obediencia y la obediencia engendra legitimidad.

Hay, según la clasificación que estableció Weber y que hoy es clásica, tres "ideales tipos" de legitimidad y dominación, cada una de las cuales engendra su propio nivel de racionalidad:

· Dominación tradicional

· Dominación carismática

· Dominación racional (o legal-racional)

«Dominación tradicional», es la que reposa en la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones y de quienes dominan en su nombre. El orden es sagrado porque proviene de "siempre" y porque "toda la vida" de ha visto y se ha hecho igual. La técnica de gobierno consiste en emmascarar que la tradición es una invención y que el patrimonio base del poder patriarcal se basa en la explotación de los otros miembros de la familia (en el caso de las familias extensas) y en no diferenciar entre patrimonio personal y patrimonio del Estado (caso de las monarquías). Bajo la autoridad patriarcal el Estado es administrado como una finca particular y no puede hablarse con propiedad de ciudadanía.

«Dominación carismática», reposa en la creencia según la cual un individuo posee alguna característica o aptitud que le convierte en "especial"; se fundamenta en líderes que se oponen a la tradición y crean un orden nuevo. Es el tipo de los profetas [en griego "karisma" significa "gracia"]. Tal vez los individuos carismáticos, especialmente vistos de cerca, no resulten especialmente santos ni admirables pero logran provocar admiración, entusiasmo, apasionamiento –incluso de forma desinteresada. Las técnicas mediante las cuales se puede fabricar el carisma dependen de circunstancias históricas –Weber es de antes de la televisión!– pero es obvio que se trata de una construcción social y que existe una correlación entre carisma y debilidad de las estructuras sociales. En todo caso es obvio que el carisma –tanto el de personas individuales como el de las instituciones– no se hereda, ni se puede transferir. El éxito de un buen político o de un emprendedor está vinculado a la capacidad de usar su carisma para institucionalizar un nuevo orden legal.

El tema del carisma en Weber ha sido muy discutido, en la medida en que, a través de su discípulo Carl Schmitt, fue usado para justificar en 1933 las ascensión al poder del Führer. En todo caso, el tipo de carisma que le interesaba no es el totalitario sino el que aparece plebiscitado en un Estado de derecho y sobretodo el "capitán de industria", verdadero carismático de nuestro tiempo.

«Dominación racional» ("legal-racional"), es la que se da en los Estados modernos, en que legitimidad y legalidad tienden a confundirse, pues, de hecho, el orden procede de una ley –entendida como regla universal, impersonal y abstracta. Es la expresión de la racionalización: formal, basada en procedimientos, previsible, calculable, burocrática... y en este sentido caben aquí no sólo regímenes democráticos, sino el socialismo burocrático. De hecho, incluso lo que él denominó «democracia plebiscitaria de los jefes», es decir, lo que hoy se llama "despotismo managerial" cabría, más o menos, agazapado en este modelo de dominación, en la medida en que se pretende gobernar de una forma tecnocrática, previsible, calculable...

La burocracia

La burocracia es para Weber el pilar fundamental del moderno Estado de derecho, en la medida que permite diferenciar la esfera político-administrativa de otras esferas o niveles (la religión, la economía...). En este sentido cumple un papel racionalizador. Incluso si se defiende que la violencia del Estado es "legítima", es porque se diferencia claramente de la violencia feudal indiscriminada. Si existe un estado de derecho necesariamente debe existir una burocracia que dé sentido y estructura organizativa a la ley. Esa es la figura del burócrata. Si la ley es abstracta, impersonal e igualitaria, el burócrata debe ser exactamente así también. El burócrata, desligado de todo interés personal, reclutado por un procedimiento objetivo basado en la cualificación y en el mérito es, así, el instrumento eficaz de la ley.

Todos los sistemas organizativos eficaces se basan en la burocracia: el Estado, la empresa e incluso las Iglesias (el sacerdote no deja de ser el burócrata de la fe). Sin burocracia no hay racionalización, ni sociedad basada en la ley. De ahí que el "ethos" burocrático (racionalidad e impersonalidad) impregne las sociedades modernas. La burocratización es «la nueva servidumbre», porque es la servidumbre de la ley.

Pero a juicio de Weber la burocratización no es sólo algo inevitable en el capitalismo sino que constituye el destino común a todas las sociedades modernas, incluso las de tipo socialista. La «dictadura del funcionario», y no la del proletariado como creían los marxistas, es la que nos acecha en el futuro. Con eso la racionalización del mundo tan vez habrá alcanzado un hito, pero no está claro que lo haya alcanzado la libertad humana. Más bien al contrario.

Ética y política como formas de tragedia

Tal vez la obra weberiana que mejor ha resistido el paso del tiempo sea su conferencia *La política como profesión* (1919) donde plantea la contradicción existente entre las diversas éticas posibles en el político. Junto con el cap. III de *Economia y sociedad* es el texto fundamental para comprender la difícil relación entre ética y política. A diferencia de lo que a veces se ha planteado, Weber no considera sólo la política como poder desnudo; es y ha de ser un poder basado en valores, en convicciones, en elementos de carisma y de racionalidad.

El título de la conferencia citada es, en alemán *Politik als beruf* y, una vez más, convendría recordar la ambigüedad del término "Beruf" (a la vez vocación y profesión). En la misma expresión del título va incorporada la idea de que los políticos viven "para" la política a la vez que "de" la política. Eso distingue la política moderna de la que se realizaba, por parte de rentistas o de profesionales liberales más o menos ociosos. Weber defiende que el político debe ser un profesional. En su aspecto de "vocación" toda acción política necesita, e implica, un cierto "carisma"; en su aspecto de "profesión", en cambio, la política es cada vez una esfera más autónoma, más responsablemente comprometida. Con la sola pasión sin responsabilidad, no se hace política. El político, según una conocida expresión weberiana, debe «domar su alma». La fuerza del político consiste en dejar que los hechos actúen sobre él, en el recogimiento y la calma interior de su alma, procurando lo que denomina «la distancia respecto de los objetos y los hombres», para extraer de ellos las necesarias consecuencias prácticas. Así el buen político, por decirlo con una expresión de Laurent Fleury ejercería su oficio como una "pasión desapasionada". En *La política como profesión* afirma que:

> «*Hay tres cualidades que pueden considerarse decisivas para un político: la pasión, el sentido de responsabilidad y la seguridad interna. La pasión concebida como una dedicación realista: una entrega apasionada a la causa, al dios o al demonio que reina sobre ella. No se la puede confundir con esa actitud interna que mi difunto amigo Georg*

Simmel solía llamar "nerviosismo estéril" y que caracteriza a un determinado tipo de intelectuales».

No puede obviarse que la vocación política tiene en Weber algo de trágico, en la medida que implica gestión de conflicto y que no podremos nunca liberarnos de ella ni hallar soluciones perfectamente justas. Desde que los hombres viven juntos tienen intereses diversos y algunos de estos intereses se ven inevitablemente sacrificados; de ahí que toda política tenga algo de trágico e, incluso, de nihilista. De la política –como del destino en la tragedia griega–dependemos desde que nacemos. Esa, por cierto, sería también una concepción muy nietzscheana de la actividad política como expresión de la «voluntad de poder», como lucha constante en la que lo que cuenta no es tanto el éxito en la realización de los ideales como la expresión del antagonismo y la lucha por el reconocimiento. Toda política es "lucha" y finalmente "elección" y, en la medida que toda elección es excluyente, tiene un sentido inevitablemente trágico: en toda política habrá siempre vencedores, vencidos y resentimiento. El elemento ético de la política debe, pues, ser estudiado desde una perspectiva correcta, sin ignorar que los pequeños orgullos, las miserias personales y los intereses materiales más evidentes cumplen un papel fundamental.

La política se hace con personas y las personas tienen intereses no siempre justos, ni dignos, ni siquiera decentes. Toda política por pura que pretenda ser, sufre de condicionamientos, dependencias, hipotecas por pagar y necesidades –o necedades– "instrumentales"; no pertenece a ningún reino angélico, sino que a veces resulta "humana, demasiado humana". En consecuencia una política de ideales, de puras abstracciones dirigidas a imponer el imperio del bien sobre la tierra, sería tal vez una "política ideal" pero resultaría muy poco "real". Para Weber, el lugar de la ética está tan alejado del de la utopía como de la pura justificación de los valores sociales, o de los tópicos culturales, de una época. Lo que él llamó «el hombre auténtico» es el que resulta capaz de combinar adecuadamente las dos perspectivas, instrumental y moral, sin negar las contradicciones, a veces trágica, de su situación concreta. Y en éste sentido avisa que:

«Por lo demás el político debe luchar, cada día y cada hora, contra un enemigo muy trivial y demasiado humano: la vanidad común y silvestre, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda distancia, en este caso concreto de la distancia frente a así mismo».

Rige además en política una trágica «paradoja de las consecuencias: a veces los resultados que se logran resultan perfectamente opuestos a las motivaciones o las intenciones que movieron a la actuación del político. La repercusión incontrolable de ciertos actos, la imposibilidad de prever las circunstancias, la contradicción entre fines y medios, la distancia entre lo soñado y lo logrado, pesan como una losa sobre la acción política. Eso no significa, ni mucho menos, que el político deba prescindir de una "fe", pero si que deba atemperarla a sus condiciones reales y efectivas de posibilidad. Como dice en *La política como profesión*:

«Uno de los hechos básicos de la historia (...) es la paradójica contradicción que se da con frecuencia, por no decir siempre, entre el resultado final de la ación política y el objetivo originario. Sin embargo este objetivo no debe faltar, pues es él el que da coherencia interna a los actos. El contenido de la causa para la cual el político busca y utiliza el poder es un asunto de fe (...) De lo contrario, nos hallaríamos de hecho ante la maldición de la nulidad y el absurdo humanos, incluso si los éxitos políticos externos fuesen clamorosos».

De ahí que Weber no crea tener recetas mágicas para actuar éticamente en política. Es más, incluso sucede que: «la ética puede desempeñar un papel nefasto desde el punto de vista moral [práctico]». En su sociología encontraremos, eso sí, una serie de conceptos básicos para la acción política «carisma», «racionalización» y, especialmente, «responsabilidad», pero no una teoría sobre la democracia. Tal vez eso sea achacable a que la democracia no es otra cosa sino el espacio en que la tragedia de la política no se disimula de ninguna manera y se juega en toda su radicalidad. La democracia, finalmente, tiene como esencia la posibilidad de que todas las supuestas "esencias" políticas reconozcan su contingencia.

La ética de Weber: responsabilidad y convicción

Los conceptos de «responsabilidad» y «convicción» expresan la tragedia de la política en forma eminente en la medida que son los polos en que se mueve la acción política. Ambos extremos se necesitan y se repelen mútuamente. Un político sin convicciones es, sencillamente un oportunista, un profesional de la manipulación y un vendedor de humo. Pero un político sin conciencia de su responsabilidad, perdido en su mundo neurótico de utopías irrealizables, conduce a la derrota segura. Hallar el camino eficaz entre Escila y Caribdis constituye la marca del buen político posibilista y, a la vez, transformador. O en palabras del mismo texto: «La pasión no hace al político si éste no es capaz de convertir la responsabilidad al servicio de la causa en el norte de su actividad política». Y al mismo tiempo:

«Este es, precisamente, el problema: ¿cómo combinar la pasión ardiente y la fría seguridad? La política se hace con la cabeza y no con las otras partes del cuerpo o del alma. Y sin embargo, la entrega a la política sólo puede nacer y nutrirse de la pasión, si no queremos que sea no un juego frívolo e intelectual, sino una auténtica actividad humana. Ese dominio sobre el alma, que caracteriza al político apasionado y que le diferencia del diletante político con su "nerviosismo estéril", sólo es posible si la persona se acostumbra a mantener la debida distancia en todos los sentidos de la palabra. La "fuerza" de una "personalidad" política implica, en primer lugar, la posesión de esas cualidades».

Weber opone, pues, dos lógicas políticas que son dos éticas:

· La «ética de la convicción» [Gesinnungsethik] está animada únicamente por la obligación moral y la intransigencia absoluta en el servicio a los principios.

· La «ética de la responsabilidad» [Verantwortungsethik] valora las consecuencias de sus actos y confronta los medios con los fines, las consecuencias y las diversas

opciones o posibilidades ante una determinada situación. Es una expresión de racionalidad instrumental, en el sentido que no sólo valora los fines sino los instrumentos para alcanzar determinados fines. Esta racionalidad instrumental «maduramente relexionada» es la que conduce al éxito político.

En definitiva, sería un error de la acción política plantearse exclusivamente la «racionalidad de los valores» para prescindir de lo fundamental: la racionalidad en las herramientas que han de conducir a la realización de estos valores. Hay, pues, en la política una ética implícita que no conocen los partidarios de la pureza, de la ingenuidad evangélica o del doctrinarismo dogmático de cualquier signo. El propio Weber pone un ejemplo muy conocido a propósito de la imposibilidad de aplicar el "Sermón de la Montaña" cristiano, modelo de ética de la convicción, en una página que culmina así:

> *«La consecuencia de una ética de la caridad acosmista sería: "No te opongas al mal por la fuerza". Para el político, en cambio, sólo vale esta otra frase: "debes oponerte al mal por la fuerza pues de lo contrario te harás responsable de su supremacía". Quien pretenda vivir según la ética del Evangelio, que se abstenga de participar en huelgas, pues son una forma de coacción; sería preferible que se inscribiera en uno de esos sindicatos amarillos».*

A manera de conclusión

Leer a Weber, a menudo desconcierta por su misma erudición y por aquel estilo innecesariamente laberíntico y pesado (que algunos toman por "profundo") de profesor alemán de hace cien años. Pero, como se ve, por ejemplo, en *La política como profesión*, de vez en cuando Weber es capaz de concentrar en unas pocas líneas de gran precisión conceptual el núcleo mismo de lo que le preocupa; y a poca experiencia literaria que tenga, su lector nota que en esas pocas líneas, se juega literalmente el todo por el todo prescindiendo de cualquier ambigüedad.

Weber no es una lectura para adolescentes; exige una cierta madurez y obliga a prescindir de cualquier ingenuidad política... o moral. El supuesto de que la realidad es compleja y de que todas las teorías que se usen para explicarla pueden resultar ambivalentes no debiera olvidarse nunca a la hora de acercarse a su obra. En todo caso conceptos como los que aquí se han expuesto, especialmente en el orden de la metodología de las ciencias sociales y de la teoría política están en la base de la teoría social de los últimos cien años. Caracterizar la religión como inserción de lo extraordinario en la vida ordinaria, proponer esquemas multicausales, elaborar una tipología de los "ethos" de la política, analizar el significado de la responsabilidad, observar los límites del proceso de racionalización... son méritos innegables del pensamiento weberiano y ponen las bases de la sociología contemporánea. Y desde el punto de vista ético parece difícil hacer frente al desafío ecológico y a los cambios en los patrones de valoración moral sin hacer un profundo análisis de lo que hoy significa la «responsabilidad».

El itinerario de Max Weber hacia la ciencia social. Una sinopsis

Luis Aguilar

Todas las ciencias tienen sus "padres fundadores". En el campo de la ciencia histórica y, en particular, en el de la sociología, Max Weber (1864-1920) es indudablemente un "padre fundador". Sus obras, Etica Protestante y Espíritu del capitalismo (1905), Sociología de la religión (1920), La ciencia y la política como vocación (1920), Historia económica general (1923, póstuma), Economía y sociedad (1922, póstuma), son las más conocidas no sólo por los especialistas. Más allá de las posiciones metodológicas y teóricas de Weber, que son objeto de estudio de historiadores, sociólogos, antropólogos y economistas, muchos de sus conceptos y explicaciones ya forman parte de la cultura contemporánea, como por ejemplo: "desencantamiento del mundo", "carisma", "tipo ideal", el Estado como "monopolio de coacción legítima", "racionalidad", la distinción entre "política" y "administración",, "democracia de líder"... También, más allá de la interpretación restrictiva de su persona y de su obra, considerada como el producto de un obsesivo "antiMarx", Weber es una referencia teórica original y fecunda en el terreno de las investigaciones sociales y políticas.

Este artículo, que procederá por esbozos y alusiones, indicando y sugiriendo más que argumentando, quiere mostrar que Weber elabora su "programa científico" con elementos de la tradición alemana decimonómica. Piensa desde ella y con ella. De su tradición recibe debilidades, enredos, problemas, pero también líneas seguras y caminos de solución. Pensar en la tradición obliga a asumir sus lenguajes y sus búsquedas, sus incertidumbres y sus límites, y a replantear sus cuestiones irresueltas. Sin embargo, el pensamiento de los realmente "grandes" termina por hacer refluir la corriente de la tradición y por darle nueva fuerza y un nuevo rumbo, porque la desobstruye y la hace avanzar. El mérito de Weber fue liberar, por lo que se refiere a la ciencia, la tradición alemana del enfrentamiento improductivo entre naturaleza e historia, determinismo y teleología, explicación y comprensión.

La fatigosa formación de la ciencia histórica y social alemana está niarcada por el debate original entre Ilustración e Historicismo (largo e intrincado debate teórico, moral y político), surgido a propósito de la Revolución francesa del 89 y reforzado con la Revolución fracasada del 48. Uno de sus rasgos principales y decisivos fue repensar la relación entre filosofía y tiempo, razón e historia. Un innegable mérito de Alemania fue también la reivindicación del "pensarse en la historia" en oposición al "pensarse como hombre". No hay duda de que, ante los intensos sacudimientos sociales, la defensa alemana de "lo histórico" fue entendida por muchos como el equivalente de una tonia de partido, lúcida o asustada, por la tradición y por el pasado, por la restauración. Sin embargo, lo histórico no se agotó por este cambio, sino que inauguró la cultura alemana del siglo XIX, determinando así su tensión y su riquísimo debate.

En general, la crítica historicista alemana que se hizo a la Ilustración se centró en la separación que ésta había establecido entre razón e historia. La razón había desembocado en el concepto abstracto de "naturaleza humana" (jusnaturalismo y economía política) y el concepto (= derechos naturales) pretendía ser forma y norma de los hechos sociales, de manera que las relaciones de mercado (sociedad civil) y las relaciones de poder (Estado) llegaran a su "verdad": la sociedad verdadera, el Estado Verdadero. En Alemania, el apriorismo del Kant ilustrado era el paradigma de esta separación, puesta de manifiesto en la desarticulación que el mismo Kant había establecido entre teoría y práctica de la razón.

El historicismo enfrentó esta tesis de Kant con la afirmación de que, por una parte, la unidad del concepto de naturaleza humana no contiene la riqueza de la pluralidad y las diferencias históricas, nacional-populares, culturales e individuales, y, por la otra, que su identidad prescinde de las contradicciones y los conflictos reales. En el orden práctico, al concepto ilustrado se le imputa la disolución de comunidades e instituciones históricamente producidas por los pueblos, así como la desarticulación de comunidades integradas por conjuntos de individuos independientes. También la abstracción racionalista conlleva la desvalorización de otras dimensiones igualmente o más importantes de la persona y la sociedad: el sentido común, el sentimiento, la pasión, la valoración, la fe, reducidas por la razón ilustrada a prejuicio, ignorancia, error, fuerzas obnubiladoras.

Por eso el historicismo adopta el programa de la integración de concepto e historia y para ello exige gnoscológicamente un "universal concreto", "concepto sintético", "concreto pensado". Como en la estética (del romanticismo al expresionismo), en la gnoseología se busca un "concepto expresivo" más que representativo de la historia, "inmediato a la vida". Este reclamo expresivo llevó a la

idea de que el concepto era momento, componente, "producto" de la historia. Sólo así se podría lograr la unidad integrada entre concepto e historia y el concepto podía estar unido al "individuo histórico" (su identidad original y peculiar, su diferencia respecto de otras sociedades y épocas, su "totalidad determinada").

El historicismo tuvo dos momentos: el "historicismo romántico" y el "neohistoricismo" de fin de siglo. El romanticismo (entendido primordialmente como la coincidencia necesaria entre lo universal y lo individual", "la individualidad como expresión de una fuerza sustancia universal", "la identidad entre finito e infinito") tuvo dos alas: la línea Herder-Ranke, con un mayor énfasis historiográfico y con mayor atención a los fáctores no estrictamente racionales de personalidades y sociedades, y la línea hegeliana, con mayor énfasis especulativo y racional (más "historia filosófica" que "historia originaria" e "historia reflexiva", dicho con los términos de Hegel). El "Dios escondido" de la filosofia romántica e idealista de la historia, posteriormente abandonado por el neohistoricismo, fue la manera alemana de recuperar innovadoramente su tradición religioso-política ante las corrientes ateas, deístas, materialistas y secularizantes de la Ilustración.

Dentro del marco del debate entre Ilustración e Historicismo se ubica también la cuestión del determinismo y la teleología. Kant fue el punto de partida de esta cuestión con su afirmación de la "doble causalidad en la historia: los hechos históricos en cuanto "fenómenos", "objetos de conocimiento", no pueden ser "conocidos" (apriorismo) más que como "causas-efectos", bajo el principio del determinismo; en cuanto "acciones humanas", en cambio, "postulan" libertad y se norman por el "deber-ser", bajo el principio de una teleología moral imperativa. De Kant se deriva también la dicotomía razón pura y práctica, causas y fines, hechos y valores, naturaleza y espíritu. Y, sobre todo, la imposibilidad de una ciencia (explicativa) de la historia, la sociedad y la política. Para Kant sólo era posible una filosofia "normativa". Hegel recondujo dialécticamente a unidad esta dualidad irreconciliada, incorporando el determinismo de la naturaleza (momento de la abstracción del "entendimiento")a la teleología necesaria del espíritu (momento especulativo de la "razón"). En Hegel el concepto racional es momento de la historia y ésta, a su vez, es historia racional: universal concreto y Espíritu absoluto.

A los filósofos e historiadores que no conocieron o no aceptaron el programa científico de Marx sólo les quedaban los caminos de Kant o Hegel. Sin embargo, la reconciliación hegeliana ente determinismo y teleología sucedió sólo "en el nivel de la filosofia" y no en el de la ciencia. Por otro lado, la propuesta kantiana, que identificaba cientificidad y determinismo, suprimía el carácter de libertad de la historia y, por ende, su "individualidad" y hasta su "unicidad". Por esto encaminaron sus esfuerzos metodológicos hacia otra dirección, con el objeto de convertir el historicismo en ciencia histórica y social.

El debate entre determinismo y teleología tomó, durante el siglo XIX, la forma más específica de una cuestión acerca de la posibilidad y la pertinencia

cognoscitiva de la "explicación" (causal) o de la "ccimprensión" (de los fines, del sentido de las acciones) en el método histórico-social. Planteamiento e impulso importante para el nacimiento de una "historia comprensiva" o "sociología comprensiva" fue el renacimiento de la "hermenéutica" (Schleiermacher), asumida como el método propio de la filosofía clásica y bíblica y, por extrapolación, de la historiografia romántica. El canon hermenéutico de la comprensión de la comprensión del "texto por el contexto" fue asumido por la historia en un doble sentido: a) los sucesos singulares sólo podían ser comprendidos si se ubicaban como momentos y componentes de una totalidad estructurada y en proceso (época, sociedad, cultura, personalidad); y b) los sucesos singulares (eventos, obras ...) eran producto de esas totalidades cuya dinámica obedecía no sólo a principios racionales teóricos o prácticos, sino que se desenvolvía con el impulso de "toda el alma", de "ser entero", remarcando así la influencia histórica de la tradición, la fe, el sentimiento y, particularmente, los valores y fines libremente decididos y no necesariamente fundados de manera racional. Es el momento en que se habla de "Espíritu de..." (la nación, las leyes, el pueblo, la germanidad, el occidente, el capitalismo...)

Desde esta perspectiva, el acto de conocimiento propio de la historia era "comprender el sentido" de esa totalidad espiritual en movimiento. Y una vez capturada la teleología (de una época, de una cultura, de una sociedad, de una personalidad, entonces se podía "explicar" la aparición real y la configuración peculiar de ciertos hechos particulares: del todo a la parte, de la concreción real al análisis conceptual. Explicar los sucesos significaba comprenderlos como condiciones, instrumentos, tramos de realización o consecuencias del desarrollo teleológico de una totalidad espiritual. La única explicación posible y concerniente era la teleológica. Y por teleología se connotaba libertad en oposición a necesidad (= determinismo y racionalidad). En el ala romántica no era raro afirmar que el sujeto del desarrollo y la sustancia en desarrollo era fundamentalmente Dios (una teodicea conservadora revisada en el marco de la modernidad) o las sociedades humanas (no el género humano) como epifanías de la infinidad divina. (He aquí la "historia esotérica" impugnada por Marx.) En el historicismo de fin de siglo se abandona esta teologia y se reconduce todo a la antropología, a personas y sociedades: "psique-sociedad-historia", como anuncia Dilthey.

La controversia entre comprensión hermenéutica y explicación empírico-analítica se agudiza y sesga cuando Dilthey transforma la comprensión en un acto singular de carácter intuitivo "vivencial" (Erleben), no racional, y en el que los conceptos son sólo "expresiones" limitadas de lo directamente "vivido". El método historiográfico y sociológico se configura, entonces, como la capacidad de expresar "la totalidad de vida" (su "conexión estructural" y su "conexión de sentido") peculiar y hasta única de una "cultura" individual. Como la capacidad dé expresar la "lógica vital" de funcionamiento y desarrollo de un "mundo de vida". En este momento se llega a la máxima oposición a todo racionalismo y se considera

concluida la búsqueda del "universal concreto", el "concreto conceptual", el concepto inmediato a la vida". Por consiguiente, dicho método se va a fundamentar en una "ontología de la vida" que sustenta en principio la posibilidad cognoscitiva de vivir o revivir el pasado o lo diverso. De aquí nacen los temas de la "afinidad", "parentesco", "comunidad" entre sujeto y objeto de conocimiento. Además, la investigación histórica más que explicativa es ensayista, un arte literario que busca despertar en el lector la vivencia de lo sucedido, penetrar empáticamente en el carácter de los actores y la idiosincrasia de las sociedades del pasado.

Muchos epistemólogos e historiadores, entre ellos Weber, consideraron que la imposibilidad que tenía la Escuela Histórica de devenir ciencia residía en que sus proposiciones metodológicas tomaban la forma de teología o de ontología, o bien se fundamentaban en ellas, pese a sus manifiestos y esfuerzos por no ser filosofia. El problema residió, entonces, en cómo realizar un historicismo no filosófico. En cómo conservar, por un lado, las exigencias de un concepto concreto-sintético que representa o expresa la individualidad histórica y, por ende, la estructura intencional teleológica de su acción y movimiento, y cómo, por otro, no caer en la teología y la ontología (idealista, vitalista, dialéctica o no) ni tampoco enfrentarse tan excluyentemente con las exigencias de análisis e hipótesis, de conceptos y enunciados causales, que son los cánones de la ciencia natural.

La controversia historicista se reorientó así hacia la cientificidad de la investigación histórica y social, con una connotación doble: ser ciencia estricta y ser ciencia diversa de la natural, dado que no se renunciaba a la premisa de que el objeto del conocimiento histórico-social era el "individuo histórico" y, en consecuencia, el objetivo era capturar el núcleo original de los valores-fines que orientaban la acción peculiar de sociedades y personas, y éstas se materializaban en instituciones y estilos de vida. Para plantear esta cuestión en una forma y un nivel diferentes fue decisivo "el retorno a Kan", que fue propuesto por Dilthey, aunque en forma desdibujada, y realizado con mayor congruencia por la Escuela de Baden (Windelband y Rickert).

De la misma manera que Kant pretendió dar cuenta de la física y las matemáticas de su tiempo, la Escuela ncokantiana de Baden pretendió hacer lo mismo con las nacientes disciplinas histórico-sociales que en Kant habían quedado fuera de la ciencia o subsumidas dentro de la normatividad ético-jurídica racional. La "crítica de la razón histórica", sin abandonar los principios de la teoría "trascendental" del conocimiento, tomó la forma de una axiología trascendental y, más específicamente, la forma de un "interés"o "valor"de conocimiento que presidía y determinaba la orientación y el ejercicio del método. La Escuela de Baden refutó que el objeto determinara el método (posición mantenida por toda la Escuela histórica y agudizada por Dilthey) y, a la inversa, afirmó que el valor o interés trascendental del conocimiento conducía a diversos procesos de "formación" o "elaboración" del concepto de los objetos dados empíricamente. Un

método se interesaba por el conocimiento general de lo singular que se ejecutaba con procedimientos analítico-hipotéticos y buscaba "leyes". Otro más se interesaba por el conocimiento individual de lo singular y se ejecutaba con conceptos sintéticos, totalizantes, y buscaba "ideografías". De aquí el dualismo de ciencias "nomotéticas" e "ideográficas", de la naturaleza y de la cultura, generalizantes e individualizantes.

Pese a la recaída de la ciencia histórico-social en la filosofia, pero ahora bajo la forma de gnoseología sustentada por una axiología de valor absoluto (ya no como ontología), los neokantianos pusieron orden en el debate y apuntaron nuevas propuestas que podían ser retomadas y reinterpretadas sin necesidad de aceptar ortodoxamente sus premisas y conclusiones.

Esta va a ser la tarea metodológica de Weber: cómo fundar una ciencia historicista de la historia social.

Consciente de las hipotecas filosóficas que pesaban en las investigaciones historicistas (cuyos principios asumió Weber en sus primeros años), Weber se opuso a toda teología, ontología y axiología que tuviera pretensiones de alcanzar la universalidad y lo absoluto en la determinación del principio y el sentido de la historia. Weber hará suyas fundamentalmente las exigencias historicistas relacionadas con la "comprensión del sentido", el "individuo histórico", la teleología, el "universal concreto"... Pero, al mismo tiempo, intentará reclaborarlas de manera que no excluyan la necesidad del concepto, la formación de enunciados causales y la comprobación empírica de los mismos. Sin el cumplimiento de estas exigencias la ciencia histórica no sería posible como ciencia, aunque fuera diversa de los procedimientos de la ciencia natural.

Weber hizo posible esta elaboración mediante el uso revisado del neokantismo, del que hereda la imagen general de ciencia: una imagen "constructivista" de los datos empíricos a partir de la "refierencia a valores" (ya no pensados como absolutos sino como los propios de la cultura social y de las valoraciones personales del investigador) y en la que se distingue entre "explicación" y "valoración", excluyendo esta última del ejercicio científico: "referencia al valor" no es igual a "juicio de valor". La referencia valorativa sólo juega un papel de selección del objeto de estudio y de sus componentes, de construcción de su concepto y de formación del enunciado causal.

Sin embargo, otros elementos decisivos y más precisos del método de Weber proceden de fuentes no neokantianas. La Escuela Austriaca de Economía (C. Menger) es importante en lo que se refiere al ordenamiento conceptual de los componentes valorativamente seleccionados; éstos serán organizados como elementos conectados e interdependientes de una estricta "acción racional respecto de su fin". El "tipo ideal", como concepto histórico y sociológico, es respectivamente el concepto de una acción racional históricamente situada o de una acción social racional de ocurrencia general. El tema de la "racionalidad" (de origen

mengeriano) recupera la razón dentro del historicismo, sin denotar con ello que lo real y lo racional, lo cronológico y lo lógico coincidan. La racionalidad es sólo una estrategia metodológica (de carácter "constructivista") para facilitar conceptualmente la "comprensión hermenéutica" de los hechos históricos; como por ejemplo: el concepto concreto y el enunciado causal singular. Dicha racionalidad tiene sólo una función heurística. (La identidad entre concepto e historia, razón y tiempo, Weber la resuelve en el método y no en el sistema teórico.) Para la comprobación de los enunciados causales Weber va a incorporar en el método histórico los resultados del "cálculo de probabilidades" (J. Von Kries) y de la "imputación jurídica" (G. Radbruch). A estos dos resultados debe Weber su protocolo de fálsación de la hipótesis mediante el uso de la "posibilidad objetiva" y la "causación adecuada" de una acción; es decir, mediante la determinación de lo que una acción puede causar objetiva o idóneamente.

En la búsqueda de un método comprensivo que no estuviera reñido con la explicación a través de leyes, pero que a su vez subordinara a ésta, Weber afirmará repetidamente que la formación del concepto típico-ideal de acción racional relacionada con los fines y la comprobación del enunciado causal presupone el conocimiento de "leyes", entendidas éstas como "regularidades empíricas de acontecimiento". En efecto, la teleología (y, por ende, la comprensión hermenéutica --instancia irrenunciable del historicismo--) es reconceptualizada por Weber. Weber afirma que el objeto de conocimiento histórico-social son ciertos sucesos "significativos", que deben ser explicados. Pero es una premisa que tales hechos son consecuencia de acciones y que las acciones son la realización de ciertos fines mediante el empleo de ciertos medios. Por consiguiente, la explicación causal de la aparición de determinados hechos se basa finalmente en la "comprensión del sentido de la acción", es decir, en la interpretación de la relación que el actor estableció entre su fin y su acción, de manera que ésta relación fuera considerada como el proceso idóneo y eficaz de la realización de la acción. La acción existe y aparece con una singular determinación porque de una manera subjetiva se considera adecuada para causar, por sus propios medios, ciertos efectos a los que se les da el valor, en sí mismos, de fines o que son conducentes de la realización del fin valorado. Weber considera que para que el conocimiento histórico y sociológico se cumpla no hay que comprender los fines (esto llevaría al psicologismo motivacional), sino comprender los fáctores que influyeron en la determinación subjetiva (personal o colectiva) de que, aspirados ciertos fines, esta y no otra era la acción idónea y eficaz para su realización ("sentido de la acción" no es su simple denotación teleológica, sino también y principalmente su denotación causal: la posibilidad de causación que se atribuye a una acción con referencia a la realización de fines perseguidos). Para tener un conocimiento de esos factores, sin caer en el psicologismo, Weber construye el tipo ideal de la acción racional. Este es el concepto que formula, dados ciertos fines y dadas ciertas circunstancias, la acción, que por los medios que emplea, es idónea y eficaz para la realización del fin. Ahora

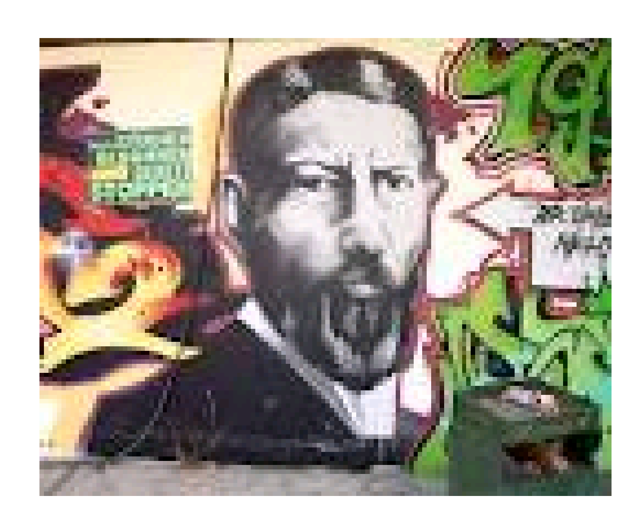
bien, la idoneidad causal ("causación adecuada", "posibilidad objetiva" de ciertos efectos) de una determinada acción sólo puede establecerse mediante el preconocimiento de "leyes" o "regularidades empíricas de acontecimiento". Esto significa que la afirmación teleológica "x es el medio eficaz para obtener el resultado y" equivale a la proposición causal "de x se sigue y". Weber añade a esto que la invención de los fáctores que intervinieron en la determinación subjetiva de que una cierta acción era la eficaz para la obtención de ciertos fines se lleva a cabo a través de la operación de contrastación entre la acción real y la acción racional, esbozada por el concepto típico ideal. Esta deducción de lo real a partir de lo racional posibilita tanto la formacíón del concepto de la acción real como la comprobación de los enunciados causales que se pronuncien sobre su surgimiento y sus consecuencias.

Entonces se puede ver que el "saber teleológico", propio de la comprensión hermenéutica, incluye y subordina el "saber nomológico", propio de la explicación. La integración de los dos saberes se realiza en el concepto típico-ideal. Este, como las tradicionales "categorías" kantianas, tiene la función de ordenar el hecho empírico (la acción eféctivamente sucedida) y elaborar su concepto. El concepto de un hecho empírico singular es posible sólo a través de conceptos puros, racionalmente evidentes.

En Weber la teleología significa entonces: a) los fines de actores individuales en el marco de determinadas condiciones sociales y no el fin de la historia universal o patria, b) los fines no son comprendidos o interpretados, mucho menos empáticamente ", vivenciados", sino que deben ser conocidos por la vía empírico-analítica; c) los fines "causan" la acción no directa o inmediatanlente, sitio a través de una deliberación (socialmente condicionada) que establece una relación de idoneidad causal entre una determinada acción y un determinado fin y, de esta manera, le da "sentido". Lo que mueve al actor a actuar, el , no es tanto el fin como la relación causal que se tiene en cuenta entre el fin y una determinada acción; d) histórica y sociológicamente interesa, además de conocer los fines, conocer los factores que influyeron para que una acción fuera puesta en movimiento y se desarrollara, considerada como causalmente adecuada para la realización del fin; e) histórica y sociológicamente este acto de conocimiento es llamado "comprensión de la acción" o "comprensión del sentido de la acción", es decir, comprender la relación causal entre una acción y un fin, captar la relación teleológica y causal ("sentido") de una acción; f) este acto de comprensión es conceptual, racional, no intuitivo o vivencial. Bajo ciertas circunstancias sociales se parte de la categoría típico-ideal de la acción racional correspondiente a ese fin, y por medio de una deducción hermenéutico-heurística, a través de procedimientos de comparación, se aproxima al concepto comprensivo del sentido de la acción real; g) La categoría típico-ideal incluye o proyecta necesariamente "regularidades empíricas de acontecimiento" para poder elaborar el concepto de acción racional; h) histórica y sociológicamente lo que importa es explicar hechos sucedidos. Estos son

consecuencias de acciones, razón por la cual la explicación del hecho se basa en un acto de conocimiento primero: la comprensión del sentido de la acción.

Weber se apropió las exigencias metodológicas del historicismo, contra toda filosofia ilustrada de la naturaleza humana y contra toda filosofía idealista de la historia, Sin embargo, las depuró y las corrigió para evitar las conclusiones místicas del romanticismo y las desviaciones psicologistas del neohistoricismo. Para ello rescató el tema original de la "racionalidad ", pero éste considerado como estrategia metodológica de conocimiento (no como principio absoluto y universal del desarrollo histórico) y, más aún, como principio histórico particular y contingente de una determinada cultura y sociedad, la occidental. De igual manera Weber reintrodujo el tema de la "cientificidad" (analítico-hipotética) en las investigaciones histórico-sociales las cuales, por la invocación desmesurada de la,comprensión hermenéutica, terminaban en weltanschauungen, "imágenes de sociedad", sin explicación o sin comprobación. Por último, pese al énfasis que Weber ponía en la "racionalidad" y la "cientificidad", definió su ámbito de competencia. Dentro de éste no cabían los valores últimos de la política, la moral y la religión. La ciencia no podía argumentar la validez de los valores. Justamente la modernidad consiste en la difierenciación y autonomía de varias esferas o mundos de acción: ciencia, política, economía, religión, arte. Contra la criatura de la Ilustración, el positivismo, Weber impugnó cualquier intento de basar en la ciencia todo el ordenamiento social. La ciencia, en particular la ciencia social, es una empresa de acción al igual que otras más, con puntos de contacto pero con fines diversos. La ciencia atestigua la aparición de una sociedad sin un centro unitario y hegemónico.



Max Weber y la democracia

Carlos Rodríguez Sánchez

1. Dominación autoritaria, legitimación y gobierno democrático

La sociología de Marx Weber es el intento más monumental realizado hasta el presente, dentro de la sociología académica de inspiración burguesa, para elaborar una teoría científica del fenómeno del poder en el mundo moderno. La desigual distribución del control que tienen los individuos y grupos sociales sobre el destino común de una sociedad o comunidad es analizado en sus múltiples dimensiones. Sin embargo, el problema de la autoridad estatal y del andamiaje que la constituye y sostiene ocupa un lugar central en su construcción teórica.

El poder de mando autoritario o dominación es "un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre los actos de otros, de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí solos y como máxima de su obrar el contenido del mandato".

Existen por supuesto otras formas de dominación como las derivadas de situaciones de clase, especialmente en el caso de la posesión de un monopolio, y de situaciones estamentales, pero es la dominación autoritaria la que reclama la atención de Weber.

Poder, dominación, autoridad y autoridad estatal o política podrían expresarse como círculos concéntricos donde el círculo mayor seria el poder y el menor el de la autoridad política. En este sentido la autoridad política es una forma de autoridad, que difiere de otras formas, como v.g. la familiar, debido al motivo peculiar por el cuales s aceptado el poder de mando y reconocido el deber de obediencia: La creencia de la legitimidad.

Las formas de atribución de legitimidad a los mandatos de la autoridad estatal han variado a lo largo de la historia. Los tres tipos puros de dominación legítima son: 1) de carácter tradicional cuando descansa en la creencia en la santidad de las tradiciones que rigieron desde siempre y en los ordenamientos y poderes señoriales fundados en esas tradiciones; 2) de carácter carismático que descansa en el heroísmo, en la ejemplaridad o en las cualidades extraordinarias atribuidas a una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas; 3) de carácter regional-legal cuando descansa en la creencia en la validez de los preceptos legales y en los derechos de mando de los llamados por esos preceptos a ejercer la autoridad.

Entre estos tres tipos ideales puede haber diversas combinaciones. En general en la antigüedad predominaba el tipo tradicional y en la época moderna predomina el racional-legal. Siendo una relación social puramente personal y extraordinaria la dominación carismática es siempre transitoria y se suele dar en el marco, combinada o en contra, de una dominación tradicional o racional.

La dominación estatal se manifiesta y funciona en forma de gobierno. En el gobierno democrático el poder de mando asume una modesta apariencia y el jefe es considerado "servidor" de los dominados.

Un gobierno es calificado como "democrático" por dos razones no siempre coincidentes: a) la suposición de que todos están igualmente calificados para la dirección de los asuntos comunes; b) la reducción al mínimo del poder de mando. De ambos limites democráticos a la jefatura, el segundo proviene del pensamiento de la tradición liberal; en cambio, el racionalismo igualitario rousseuaniano no admitiría restricciones a la soberanía popular y solo aceptaría el primero de los caracteres señalados. Al respecto, nos parece acertado poner una cierta dosis de libertad como condición necesaria de la igualdad propia de un régimen democrático, ya que parece imposible que pueda existir ésta sin aquella.

La falencia del tipo puro de democracia no consisten en la combinación de rasgos liberales con rasgos igualitarios sino en ser solo un tipo de carácter político, con exclusión de las condiciones económicas de la democracia. La irreductibilidad de lo político es una nota característica del pensamiento weberiano, pero esta irreductibilidad orillea muchas veces la confusión entre las distinciones analíticas y empíricas.

De todas maneras Weber reconoce que su definición de democracia es un caso límite topológico y que esta forma de gobierno se da solamente cuando en las asociaciones políticas se cumplen ciertas condiciones, a saber: 1) limitación territorial y en el numero de participantes, 2) poca diferenciación social y económica de los participantes, 3) suficiente instrucción y práctica de éstos en la determinación objetiva de los medios y fines apropiados, 4) tareas de gobierno relativamente simples y estables.

Teniendo en cuenta estas condiciones, la organización democrática del gobierno aparece históricamente como una forma inestable que se rompe fácilmente con las desigualdades sociales y económicas y que, por lo general, funciona dentro de límites aristocráticos, existiendo un juego democrático para una minoría solamente.

Ubicado el concepto de democracia dentro del sistema conceptual de M. Weber, quedaría por analizar algunos aspectos relacionados con su relevancia empírica. Ya nos adentramos en su consideración cuando señalamos las limitaciones de una definición puramente política de la democracia. Su concepción instrumental de la teoría sociológica lo llevó siempre a privilegiar la precisión conceptual por sobre la vigencia histórica. Esto no quiere decir que sus tipos ideales sean meras construcciones arbitrarias, totalmente históricas, por el contrario, su enorme erudición le permitió a través del análisis comparativo de una multitud de casos y hechos llegar a un cierto tipo de generalización histórica. El ejemplo más diáfano es el de los tipos de legitimidad: Pero éstos son una forma de generalización sesgada, formalista, que deja de lado el problema de quien detenta el poder y para qué, centrándose en el problema de cómo se ejerce.

La delimitación excesiva entre lo político y lo económico, situada dentro de su esfuerzo de precisión conceptual, debe entenderse a la luz de su concepción instrumental y formalista de la ciencia social y la negación weberiana de una teoría de las orientaciones materiales y de los sujetos sociales portavoces de esas orientaciones. Dejar de lado el problema de quién construye la historia y para qué, es empobrecer la teoría y anular su capacidad explicativa.

Por otra parte, sus intenciones parecen desembocar muchas veces en verdaderos callejones sin salida, lo cual está relacionado con su consideración parcial de la realidad social. Uno de esos callejones es la propia ambigüedad del concepto de democracia. El gobierno democrático, es cuanto forma de dominación, se da en el marco de una situación de legitimidad. Pero violencia y legitimidad son el pensamiento weberiano totalmente inseparables. "El rango de que modernamente disfrutan las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el animo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado -la legitimidad de la acción comunitaria por ellas establecidas- aunque justamente porque incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte".

La reducción al mínimo del poder de mando que caracteriza al tipo ideal de democracia, y que también debe manifestarse en todo régimen político concreto para que pueda ser calificado como democrático, implica una reducción de la violencia y, por ende, una cierta merma en la legitimidad. Max Weber parece percibir este fenómeno cuando considera algunas formas de democracia urbana como formas de dominación no legitimas. El problema se plantea en toda su crudeza en la llamada "democracia de masas". La legitimidad racional propia de la

dominación moderna parece incompatible con la idea de democracia. Esto podrá apreciarse más claramente cuando analicemos la relación entre burocracia y democracia.

La razón por la cual Weber consideraba posible conciliar la concentración del poder, propia de la burocracia con la descentralización y limitación del poder, propia de la democracia, la encontramos en aquello que Weber pensaba debía ser la democracia. En un diálogo sostenido con el General Ludendorff, en 1919, Weber sostenía: "En una democracia el pueblo elige al líder (Führer) en quién confía. Entonces el elegido dice: ahora, a callarse y obedecer. Nada de que el pueblo y los partidos se entremetan...Y después el pueblo puede juzgar, y si el líder ha cometido errores, se lo ahorca!". En otras palabras, la única democracia posible, la única que podría funcionar eficazmente, seria esa forma cuasi-autoritaria donde el líder puede mandar sin restricciones asumiendo la totalidad de la responsabilidad.

2. Racionalidad formal, liderazgo carismático y democracia

Para M. Weber, en el gobierno de masas, el concepto de "democracia" altera radicalmente su sentido sociológico, en cuanto apunta a una realidad muy distinta a la de las asociaciones políticas basadas en relaciones personales o de vecindad.

El tipo ideal de democracia queda reservado para el gobierno de pequeñas unidades homogéneas, donde la dominación sólo se da en el germen. Cuando la organización social altera sus dimensiones cuantitativas y las tareas de gobierno se vuelven cualitativamente más complejas se hace necesario la aparición de una estructura, más o menos permanente de funcionarios técnicamente especializados.

Esta organización permanente para el ejercicio de la dominación ha estado compuesta, en el Occidente moderno, por "honorables" dotados de espíritu de cuerpo que poseían riquezas y ocio suficiente como para dedicarse a las tareas de gobierno; más recientemente esta organización se ha vuelto una estructura jerárquica de funcionarios profesionales, nombrados por una autoridad superior, sometidos en su desempeño a normas abstractas que fijan sus atribuciones y retribuidos en dinero por sus tareas, asegurando así económicamente su existencia. Este sistema articulado de mando y subordinación es la burocracia.

Los "honorables" eran aquellos que, portadores de un cierto honor social unido a un estilo de vida específico, no tenían necesidad de trabajar para obtener ingresos y, por lo tanto, estaban desocupados y disponibles para la actividad política. El gobierno de los honorables, al establecer un verdadero privilegio en favor de un sector social, no constituía una forma democrática de gobierno. Por ello los grupos desposeídos o los grupos económicamente poderosos, pero sin prestigio social, suelen organizarse como partido para luchar por la obtención de un régimen democrático.

M. Weber señala que la lucha por la democratización, en cuanto lucha por el poder, termina por consolidar y desarrollar las formas burocráticas de organización

del estado. "Sin embargo, con la aparición de la lucha de los partidos por el poder, la democracia directa pierde necesariamente su carácter especifico, que contiene la dominación sólo en germen. Pues todo partido es una organización que lucha específicamente por el dominio y, por consiguiente, tiene la tendencia, a veces oculta, a organizarse expresamente de acuerdo con las formas de dominación".

La necesidad de vencer en la lucha partidaria exige burocratizar la organización, para garantizar su eficiencia, pero esto significa dejar de lado el objetivo originario de la democratización de la vida política. La burocratización de los partidos y el desarrollo cuantitativo y cualitativo de las tareas de gobierno ha ido burocratizada, ya que es imprescindible un cuerpo social permanente y especializado para el ejercicio de la administración.

Hablar de democracia burocratizada es, en cierto sentido, contradictorio. Pero el problema no es sólo lógico, pues la dificultad más importante de la idea weberiana de democracia está en su contenido empírico. El tipo ideal de democracia no es una posibilidad real en el mundo moderno porque está pensado para pequeñas comunidades. Mas la alternativa no es volver al pasado para recuperar la posibilidad de las formas organizativas democráticas o aceptar las modernas formas de organización burocráticas, añorando el irreversible pasado democrático. La verdadera alternativa es repensar la idea de democracia para la sociedad moderna.

Por supuesto que no queremos alterar la intención de Weber y convertir a los tipos ideales en modelos para la acción, sin embargo su instrumentalidad metodológica también depende de su actualidad histórica. El tipo ideal de democracia resulta poco relevante para el análisis empírico de las formas de gobierno moderno y el calificativo de "democracia de masas" a dado a las formas políticas de las sociedades industriales modernas parece más una ironía que una afirmación científica.

Democracia y burocracia no son compatibles, por lo menos en sus formas puras son tipos de organización basados en principios antagónicos. La burocracia concentra el poder en la cúspide y la democracia distribuye ese poder. La burocracia es más eficiente como organización de dominio y para el control de la naturaleza pero no para garantizar la integración y unidad de las sociedades nacionales, más allá de ciertos límites. La democracia podría cumplir mejor esa función integradora y unificadora.

La burocracia es la expresión organizativa del principio de racionalidad formal, en el cual residiría la originalidad histórica de las sociedades capitalistas modernas frente a otros tipos de sociedades. Pero toda racionalidad formal o técnica se inserta en una racionalidad material. Los instrumentos son siempre manejados por alguien y al servicio de fines determinados. Es cierto, como señala Max Weber, que la racionalidad formal se ha ido desarrollando en las sociedades occidentales modernas hasta ir adquiriendo una cierta autonomía frente a las

orientaciones materiales dominantes. Sin embargo esta autonomía nunca ha sido total; en realidad la racionalidad formal es una fase del desarrollo histórico de la razón burguesa.

Toda sociedad tiene siempre una racionalidad material predominante, en cuanto tiene una orientación, que no es el resultado fortuito del choque anárquico de las individualidades sino fruto de la hegemonía de un grupo social sobre el resto. Es por ello, que aunque M. Weber no lo reconozca, el funcionamiento de la burocracia en las sociedades modernas sólo se vuelve inteligible cuando se plantea el problema de quién se ocupa la cúspide de la organización, y la cúspide es, generalmente, de origen extraburocrático, aspecto reconocido por Weber.

La menor relevancia empírica de los tipos ideales, entre ellos el de la democracia, está vinculado al sesgo formalista de la sociología weberiana y al hecho de haberse desechado, como impropio del análisis científico, el problema de las orientaciones materiales. En realidad M. Weber creía que sólo se podía hablar de orientaciones materiales de los individuos y no de la sociedad.

La racionalidad formal, la legitimidad racional-legal y la burocracia son conceptos que intentan dilucidar, no tanto el problema de quién domina y para qué, sino de cómo se organiza la dominación. En este sentido la burocracia es una de las formas más eficientes de dominación. La posición dominante de las personas pertenecientes a ella, especialmente a su cúspide, reside en las ventajas del pequeño número, ventaja que se acrecienta por la ocultación de las propias intenciones y de la información, característica del ejercicio secreto del cargo burocrático, que aumenta en situaciones en que la dominación se ve amenazada. Pero por sobre todo, la eficacia de la dominación burocrática reside en la disposición del aparato para obedecer a los jefes. La dominación es ejercida, según Weber, plenamente por los jefes, quienes no ejercen el poder de mando por delegación de otros. El aparato, en cambio, ejerce el mando por delegación de los jefes y dentro de las facultades previamente asignadas.

La estructura de una forma de dominación reside en la relación entre los jefes y el aparato de mando, y entre ambos y los dominados. De esta relación es fundamental la cuestión de la legitimidad, o sea la auto justificación que cada sector da a su propia posición y a la de los otros sectores. Weber sostiene que los grupos positivamente privilegiados tienden, en general, a considerar como natural y como resultado de un mérito su propia posición de mando y como producto de una culpa la posición ajena.

La leyenda de la superioridad natural de los grupos dominantes es cuestionada en la moderna lucha de clases; en cambio es

mucho más aceptada en las formas estamentales de ordenación jerárquica de la sociedad. Cuando más racionalizada resulta la forma de dominación, menos natural parece. La racionalización de la dominación, a pesar de volverla menos natural y,

por lo tanto, resultar menos inamovibles las posiciones positivamente privilegiadas, que puede llegar a ser contraria a los intereses materiales de las masas desposeídas. La igualdad jurídica formal, la imparcialidad del gobierno y la tendencia democrática de reducir el poder de gobierno, -efectos de la democracia racional moderna-, pueden dejar insatisfechas a las masas que desean un gobierno fuerte al servicio de la nivelación de la vida social y económica, esto último exige que se dejen de lado los criterios formales e imparciales de gobierno.

Este análisis weberiano adolece de ciertas debilidades y por lo tanto merece ciertas aclaraciones complementarias. La democracia liberal o racional de masas, es una democracia formal, donde existe la posibilidad de que cualquiera acceda a los puestos de mando, pero, en realidad, sólo una minoría accede a tales puestos. La democracia sería real si todos ocuparan, por turnos o por cualquier otro sistema, los puestos de mando del gobierno. Pero, más aun, el poder económico y el poder político se hallan interrelacionados, por lo cual la burguesía como detentadora del poder económico está interesada en mantener la neutralidad e imparcialidad objetiva del gobierno como una forma que permita no alterar su situación positivamente privilegiada en el área económica. Las masas desposeídas, a su vez, presionan al poder político para alterar esa situación y para que éste se incline a satisfacer sus reivindicaciones. En este sentido, la lucha por el poder político es una lucha política pero también económica, ya que ni las masas, ni la burguesía son indiferentes ante quienes ocupan puestos directivos del gobierno y, por lo tanto, tampoco el gobierno puede ser neutral o indiferente ante las posiciones en pugna.

Esta situación paradojal de una democracia que no satisface plenamente las aspiraciones de las masas es el fundamento empírico de la aparición de una nueva forma de legitimidad en las sociedades occidentales modernas. La legitimidad carismática se asentaría en supuestas, o reales, cualidades extraordinarias, atribuidas por las masas a ciertos lideres políticos, quienes podrían en cierta medida, merced a dichas cualidades, inclinar la neutralidad o imparcialidad formal del gobierno en favor de las reivindicaciones igualitarias de las masas. Max Weber llamará demagogos a este tipo de líderes. Aunque, como el mismo Weber lo señala, el gobierno democrático, en la sociedad de masas, pierde su neutralidad e imparcialidad formal toda vez que la burocracia, basándose en la "objetiva razón del Estado", consolida su propio poder; interés de poder que da un contenido concreto y material a las acciones burocráticas, cuando la ley ha dejado lagunas o su aplicación es dudosa.

Detrás de la fachada racional de la burocracia, del derecho y del estado moderno se cuelan constantemente los intereses sectoriales y concretos de múltiples grupos sociales. Por ello Weber ha podido decir que "no sólo se opone al curso racional de la justicia y del gobierno toda clase de "justicia popular", sino que no suele interesarse por razones y normas racionales, sino también toda clase de influencias ejercidas sobre el gobierno por la llamada "opinión pública", es decir

cuando existe una democracia de masas, por una acción social brotada de sentimientos irracionales preparados y dirigidos normalmente por los jefes de partido y por la prensa

Como habíamos señalado anteriormente, no existe una racionalidad formal desligada de una racionalidad material y el crecimiento de aquella no implica una restricción de ésta. Más aún, es posible que, junto al aumento de la racionalidad técnica en la administración de justicia y en las tareas de gobierno, se dé la utilización de dicha racionalidad para los fines concretos de la burguesía, de las masas, de la burocracia misma o de cualquier otros grupo que pueda instrumentalizar esa gran maquinaria cuasi-perfecta: la burocracia.

Es cierto que la democracia de masas ha eliminado la rigidez de los privilegios feudales y, por lo menos en la intención, los privilegios plurocráticos dentro de la administración estatal, al desplazar los partidos burocráticamente organizados a los partidos de "honorables". Pero la democratización no implica aumento de la participación activa de los dominados en el poder dentro de la organización. La democratización real, entendida como igualación se da sólo entre los dominados. Los grupos dominadores, o aquellos que pueden competir por el poder, se organizan burocráticamente, concentrando los medios de decisión en manos del jefe.

Max Weber cree que la democratización, además de nivelar a los grupos dominados implica cierta participación de éstos en la selección de los jefes y en la posibilidad de enfrentar a la burocracia con la presión de la "opinión pública". Pero esto no es lo decisivo, como lo reconoce, sino esa desigual combinación: democracia inarticulada a nivel de las masas y autocracia burocratizada a nivel de los grupos dominantes. En realidad la "opinión pública" y las organizaciones burocráticas del estado entran en conflicto cuando están controladas por diferentes grupos dominantes.

La eficiencia de la dominación burocrática reside en la racionalidad metódica de su accionar enfrentada a la espontaneidad e inarticulación de las acciones de masa. La democracia en cuanto tal, a pesar de ser enemiga de la burocratización, ha fomentado inevitablemente este proceso. Han sido los grupos que han tenido mayor cuota de poder dentro de la democracia moderna los que han fomentado la organización burocrática para conservar su propio poder. La burocracia estatal moderna es hija del capitalismo burgués. Lo que no sabemos es cuando los hijos devorarán a los padres.

La democracia y la burocracia, en el planteo de Max Weber, no son sujetos colectivos que puedan ejecutar acciones sino formas de organización, las cuales son utilizadas por los grupos sociales concretos. Lo que parece incongruente es cómo puede la burocracia llegar a suprimir la empresa privada capitalista sin convertirse en un sujeto colectivo, con cierto grado de autonomía. La burocracia es por definición típico-ideal un instrumento en manos de sus jefes, pero éstos pueden

provenir de sectores sociales extraburocráticos o de las filas mismas de la burocracia, o mejor dicho pueden representar a sectores sociales diferentes. Mientras sea sólo un instrumento el problema de la burocracia y su orientación se resuelve al responder al interrogante de cuál es el grupo con poder social autónomo que lo controla.

Cuando Max Weber se lo pregunta, responde que la burocracia de la empresa capitalista es controlada por el empresario y la del estado por el soberano político. Sus análisis sobre los políticos modernos y los "honorables económicos" están orientados a dilucidar el contenido social de la categoría "soberano político".

La burocracia estatal tiene un contenido y un significado muy diferente si funciona en una sociedad de capitalismo privado o de socialismo estatal, aunque formalmente puedan estar regidas por los mismos principios. Naturalmente la autonomía de la burocracia o mejor dicho de sus jefes parece mucho mayor en el socialismo estatal.

En general la independencia económica de los funcionarios y la debilidad de los otros sectores sociales pueden fortalecer dicha autonomía. La burocracia se ha vuelto, en la vida moderna, más poderosa en la medida que se ha vuelto más necesaria. En el Occidente moderno la burocracia es un instrumento manejado por jefes extraburocráticos, pero es un instrumento imprescindible, y éste es el fundamento de su poder.

El crecimiento de la burocracia se apoyó, en cierta medida, en las tendencias democráticas de los dominados, quienes aspiraban a mitigar el poder discrecional de los jefes y poder acceder y ascender escalofriantemente dentro de la estructura burocrática. Pero, a su vez, estos criterios racionalizadores están en contra de la tendencia democrática a sustituir los funcionarios nombrados por los funcionarios electivos, a sustituir el poder de los jefes jerárquicos por el poder plebiscitario de las masas.

Los principios democráticos y burocráticos de organización sólo ha coincidido en su lucha contra los principios del poder personal, más allá de lo cual son totalmente antagónicos.

Para M. Weber la democracia de masas se encuentra ante un callejón sin salida, en el que el hombre corre peligro de no poder vivir como tal. La disyuntiva es, por un lado, la anarquía económica y el partidismo sectario y, por el otro, el pacifismo de la impotencia social ante el único poder inevitable: la burocracia racional total, estatal y económica.

Nosotros creemos que ante el alejamiento creciente de las posibilidades de una democracia integral y directa, las sociedades industrializadas y burocráticas se enfrentan ante la conflictiva alternativa de cuál será el grupo social que conservará suficiente libertad frente a la burocracia para utilizarla para sus propios fines, la

burguesía o las élites de extracción político-militar. La lucha está entablada, pero no resuelta definitivamente.

La burocracia es un instrumento de dominación cuasi-infalible y se busca activamente su posesión y control. En las sociedades de economía socialista estatal la burocracia está controlada por élites político-militares. El partido único tiene, a su vez, una cierta estructura burocrática, aunque en la cúspide las promociones y eclipses se deciden en las luchas internas y no por criterios formales. En las sociedades de economía capitalista desarrollada la burocracia está controlada por la burguesía del gran capital. Con esto apuntamos a la necesidad de plantear el problema de la democracia no sólo en los terminos weberianos de cómo se organiza el poder sino también de quien y para qué lo organiza. Planteado en términos de organización la democracia aparece como totalmente imposible porque toda organización para ser eficiente debe burocratizarse. Mas la eficiencia aquí encarnada como eficiencia para vencer en la lucha y no para otra finalidad. Por eso Max Weber ha señalado que la creciente competencia entre los partidos, en el interior de las naciones, así como entre ellas mismas por el predominio mundial, ha acrecentado la importancia cualitativa y cuantitativa de la burocracia.

En el análisis weberiano de los partidos políticos, siendo éstos, según Weber, las únicas organizaciones que pueden garantizar un mínimo de representación popular activa, volvemos a encontrar los elementos que utiliza para caracterizar la vida política de las democracias plebiscitarias de masas: el aparato burocrático que tiene a la política como medio de vida y el aspecto mítico-irracional del carisma caudillesco. La racionalidad de medios junto a la racionalidad de los fines.

Estos elementos existen en la vida política moderna, pero ésta no se agota en ellos. Si todo se redujera al carisma y a la burocracia, las masas serían meros rebaños que podrían ser manejadas a voluntad por los jefes políticos. La política se reduciría, por un lado, a un problema técnico-administrativo y, por otro lado, a una cuestión de psicología de masas. Pero la política es también una cuestión de orientaciones materiales y fines humanos y el pueblo puede adherirse, o no, concientemente a ellos.

Esta explicación de la vida política por la conjunción de la legitimidad carismática y racional-burocrática parece más válida para las sociedades capitalistas de economía desarrollada y sin agudas crisis sociales. Las crisis sociales y económicas cuestionan cualquier racionalidad teórica y cualquier carisma que no se apoye en orientaciones políticas concientemente arraigadas en las masas.

Para M. Weber el poder del jefe político sobre el partido y el gobierno, incluido el Parlamento, se apoya en el poder del discurso demagógico, en otras palabras, en el poder de atracción emotiva que puede ejercer, sobre la masa electoral, la personalidad del líder. Todo el partido depende de la obtención de cargos del triunfo electoral y este triunfo se asegura con jefes que puedan aprovechar la emotividad del pueblo, atrayendo su adhesión.

En la vida interna de los partidos políticos la actividad de los miembros es exigua, toda la vida partidaria se desenvuelve alrededor de los núcleos directivos y de los funcionarios permanentes, dentro de éstos se destacan los líderes carismáticos y los funcionarios encargados de la obtención de los fondos.

La dirección de los partidos por caudillos o jefes plebiscitarios implica la subordinación total de los cuadros partidarios, su despersonalización o absorción por la maquinaria. Esto lleva a M. Weber a plantear una visión pesimista de la vida política. "En efecto, éste es el precio con que se paga la dirección por un caudillo. Pero no hay más elección que ésta: democracia de jefes con "máquina", o democracia sin jefes, esto es, el dominio de los "políticos de profesión" sin profesión, sin las cualidades internas, carismáticas, que consagran precisamente al jefe. Y esto significa aquello que la fronda partidista suele designar como dominio de "camarilla". Aunque esta alternativa weberiana tiene el supuesto ideológico de que las masas no pueden participar activamente en la vida política, es cierto que aquellas han empezado a participar en la vida política moderna a través del seguimiento y apoyo de ciertos líderes o jefes carismáticos. El sistema parlamentario original, se basaba en el reclutamiento aristocrático de los políticos.

La democratización del sufragio ha reducido el papel del Parlamento. En este sentido se puede afirmar que parlamentarismo y democracia no se han desarrollado paralelamente. Los partidos modernos deben competir por conseguir el apoyo electoral de las masas. Para ello es necesario una eficaz maquinaria partidaria y sobre todo un jefe político que tenga especiales cualidades demagógicas o de captación de las masas. El ámbito de la lucha política ya no es tanto el parlamento como las contiendas electorales. La conducción política por el cuerpo parlamentario es sustituida por la conducción unipersonal del jefe del partido.

Para Weber la vida democrática moderna necesita de la aparición de verdaderos temperamentos de jefes. El peligro mayor para el surgimiento de esos temperamentos no es tanto el espíritu burocrático de la maquinaria del partido como la subordinación de los partidos políticos a las organizaciones de intereses materiales. De ahí su rechazo hacia toda forma de corporativismo. "La importancia de la democratización activa de las masas está en que el jefe político ya no es proclamado candidato en virtud del reconocimiento de sus meritos en el círculo de una capa de honoratiores, para convertirse luego en jefe, por el hecho de destacarse en el Parlamento, sino que consigue la confianza y la fe de las mismas masas, y su poder, en consecuencia, con medios de la demagogia de masas. Por su carácter, esto representa un cambio cesarístico en la elección de los jefes. Efectivamente, toda democracia tiende a ello. El medio específicamente cesarístico es el plebiscito. no se trata de una elección o votación normal, sino de la confesión de una "fe" en la vocación de un jefe, que aspira para sí a dicha aclamación".

La selección de los jefes es otro de los puntos en los cuales se separan democracia y parlamentarismo. La selección plebiscitaria de los jefes se opone a la

selección parlamentaria y a la selección burocrática. A pesar de que los fenómenos de democratización y de burocratización son fenómenos de desarrollo paralelo, por lo menos hasta la época de Weber, la forma de selección de los jefes es muy diferente. La burocracia no crea jefes sino subordinados, la sumisión, y no la independencia, es la cualidad más apreciada por la burocracia. El método de selección política no serviría para el nombramiento de burócratas profesionales. las votaciones populares no garantizarían que ocupen los cargos los profesionales más aptos, técnicamente o desde el punto de vista de la incorruptibilidad.

En la visión de M. Weber el jefe carismático, el Parlamento y la burocracia profesional se complementan y aparecen como necesarios para la vida política de la moderna democracia de masas. el Parlamento aparece como el ámbito de compromiso político y como organismo de control de los funcionarios. La burocracia profesional es el órgano de administración objetivo, sin la cual la actividad política del Estado seria puro diletantismo. La jefatura carismática plebiscitaria garantiza que las masas sean tenidas en cuenta de algún modo, más allá de que se las considera objetos pasivos de administración. Los defensores de la burocracia y del dominio de ella pueden oponerse al Parlamento tanto como los partidarios de la democracia directa, pero por motivos muy diferentes.

Los puntos más importantes de la discrepancia entre democracia y parlamentarismo son: "1) que no sean decisivos para la creación de las leyes los acuerdos del Parlamento, sino la votación popular forzosa, 2) que no subsista el sistema parlamentario, esto es, que los Parlamentos no sean lugares de selección de los políticos directivos, ni su confianza o desconfianza decisivos para su permanencia en los cargos".

Es indudable que el referéndum popular puede ser el mejor método para dirimir ciertas opciones básicas que competen a todo el cuerpo social de una nación y, por otra parte, es una forma de acercar la democracia de masas a la democracia directa. Pero la votación popular tiene limitaciones, tanto como medio de elección cuanto como medio de legislación. la complejidad técnica de muchas leyes exige un cuerpo deliberativo más reducido que el conjunto de la sociedad. Este cuerpo es el Parlamento.

La democracia plebiscitaria de masas corre peligro de caer en excesos emocionales y, por consiguiente, crear una gran inestabilidad e inseguridad en el funcionamiento del Estado. La masa es inestable porque es organizada y solo se mueve por los intereses y sentimientos inmediatos. El verdadero contrapeso de estos excesos está en el Parlamento y en la existencia de partidos racionalmente organizados.

Estos análisis de Max Weber acerca de la "democracia de masas" descansan en ciertos supuestos, que si bien tienen cierta base empírica dejan de lado muchos aspectos de la realidad política. No es del todo cierto que la relación entre líder y masa sea solo emocional e inestable. Los ciudadanos son el parte masa, o sea una

creación del poder seductor y comunicativo del jefe, político, y, en parte, pueblo, o sea sujeto colectivo que sigue a su conductor porque coincide con sus ideas políticas. En este sentido la relación entre líder y pueblo tiene mucho de consciente, racional, estable. Esta miopía de M. Weber, ante la dimensión "pueblo" del conjunto de ciudadanos, es la que le impulsa a presentar el seguimiento emocional y pasivo del líder carismático como la única forma de trascender la democracia representativa parlamentaria.

La burocracia es un instrumento formal, el más racional, de organización y dominación social y por ende necesita someterse a un poder extraño a ella. En la moderna democracia de masas el carisma irracional aparece como el necesario complemento de la dominación burocrático-racional. Los jefes plebiscitarios, son los lideres carismáticos que aparecen al frente de los estados racional-legales y son elevados a tal condición por elección de la totalidad de los ciudadanos.

El poder impersonal de la burocracia necesita del poder personal del jefe para aplicar toda su racionalidad instrumental al servicio de las directivas de este. Por otra parte, los intereses económicos siempre tienden a utilizar el carisma para consolidar a mantener sus privilegios.

En la democracia de masas de las sociedades capitalistas centrales el jefe carismático se ve sometido a una triple tensión: los intereses de los capitalistas, las rigideces de la normatividad burocrática y las aspiraciones de las masas. Su éxito dependerá de que haga funcionar la maquinaria burocrática, no altere las posiciones económicas de los capitalistas y conserve su carisma, o sea, su liderazgo ante las masas, sin la cual no serviría tampoco a los intereses capitalistas y burocráticos.

Muchos, especialmente algunos marxistas, se inclinarían a pensar que la reconciliación de estos intereses y aspiraciones contradictorias es imposible. Weber pensaría que se debe a factores emocionales exclusivamente. Los lideres funcionarían como verdaderos "encantadores" o hipnotizadores de las masas. En realidad, nos parece que el "encantamiento" tiene una base real, dominación imperialista, en la cual se ha apoyado. El capitalismo central ha trasladado a la periferia sus rasgos más irracionales, expoliadores y de afán desmedido de lucro, lo que le permitió desarrollar internamente los aspectos metódicos y racionales que satisfacen ordenadamente las necesidades de las masas, creando la sociedad de la abundancia y el consumo.

Las dos caras del espíritu del capitalismo se han separado, la aventura y la rapiña se han trasladado al llamado Tercer Mundo y el método y la ascética se han desarrollado en las sociedades subdesarrolladas. La expoliación de los pueblos de la periferia ha posibilitado a la burguesía central la integración de sus masas trabajadoras y la realización de su democracia de masas, eficiente (racional) y popular (carismática) al mismo tiempo.

Racionalidad económica y carisma democrático aparecen como totalmente irreconciliables en las sociedades subdesarrolladas, porque se relacionan dentro de un ordenamiento social cualitativamente distinto: el capitalismo periférico-dependiente. La conciliación entre el capitalismo y las masas es posible en las sociedades industriales modernas no sólo por los efectos demagógicos y persuasivos de la acción de los lideres políticos sino también por el éxito integrador de su desarrollo económico, dado en el contexto de una política internacional imperialista.

3. Conclusión: Marx. Weber y la dialectica de la historia

Marx en "El Capital" había hecho un diagnostico de las contradicciones sociales básicas de las sociedades capitalistas modernas de su tiempo. De ese diagnostico había derivado una serie de consecuencias político-sociales que implican la resolución de las anteriores contradicciones. Dichas consecuencias podrían sintetizarse en la noción del socialismo proletario, que debía instituirse a través de una revolución y de una dictadura. Esta dictadura, a su vez, no era del todo incompatible con la idea de democracia existente en J. J. Rousseau, por lo menos podemos decir que no era más incompatible que la idea de democracia representativa liberal que se iba a ir instaurando en las sociedades capitalistas, durante el siglo XIX. La idea de democracia directa de Rousseau, en la cual se inspira tanto Marx como Weber, cuando éste ultimo habla de democracia como tipo ideal, se basaba en un cierto modelo comunal de democracia. Sea la "polis" griega, la ciudad medieval o la "comuna de París" todos tenían como referente un modelo donde las masas, en relaciones cara-a-cara, resolvían el problema del poder, por constituir aquellas la única fuente real de dicho poder.

Max Weber con sus conceptos de capitalismo racional y de democracia de masas redefine los términos de la problemática, tal cual se la planteaba hasta entonces. La novedad que introduce Weber en la definición y resolución de la lucha por el poder es el señalamiento de la importancia de las organizaciones burocráticas racionales en dicha lucha. Lenin seria quien intuiría el problema, desde el bloque marxista. Las oscilaciones de Lenin, desde su teoría del partido, como organización de políticos profesionales que viven de y para la política, hasta sus criticas a la burguesía del Estado soviético, se entienden por la incapacidad de encajar el problema de las organizaciones tecnoburocraticas en el pensamiento marxista clásico.

Max Weber replantea los términos básicos de la estructura y dinámica de las sociedades modernas, planteados por Marx, de acuerdo al desarrollo de la historia pero sin crear un modelo complementario, sino más bien paralelo al marxista. El desarrollo de las fuerzas productivas es redefinido como desarrollo de la racionalidad formal, donde la inversión técnica aparece como más decisiva, para la marcha de la historia, que la acumulación, por lo menos en el mundo occidental.

También Weber complejiza el concepto de trabajo. La homogeneidad de la clase trabajadora, postulada por Marx como condición de la revolución proletaria queda diluida en las grandes pirámides burocráticas, sean económicas o políticas. Por lo menos podemos plantear que en el seno de las grandes organizaciones se establece una dicotomía entre trabajo técnico y trabajo no técnico, donde la mayor cantidad y calidad de la información y conocimiento resulta una nueva fuente de poder y de relaciones sociales asimétricas y, por que no, de una nueva forma de "explotación".

Por ultimo, la introducción del concepto de "democracia de masas" supone una ruptura con el viejo modelo de democracia comunal, ya perimido ante el fenómeno de las complejas sociedades modernas. Este concepto supone que la conexión con las masas es realizada por un líder carismático, quien sintetiza más o menos mágicamente los intereses de las masas, de la burocracia y de los empresarios capitalistas. Esta conexión mágica, llamada "demagogia" por Weber, supone especiales condiciones de desarrollo de las fuerzas productivas, de acumulación de capital y de distribución de la riqueza. Podemos decir que esta especie de democracia nacional-populista es solo posible en las llamadas sociedades industriales desarrolladas. Las conexiones entre tipo de economía y democracia de masas no fueron nunca planteadas por Weber, faltaba todavía percibir el problema de las sociedades subdesarrolladas del capitalismo periférico-dependiente.

La lucha social o "clasista" y la lucha por el control de los estados es planteada en la época de M. Weber en términos de lucha en el seno y por medio de las grandes organizaciones burocráticas. Aquí se puede establecer una conexión entre Lenin y Weber, aunque el primero destacaba más la lucha por medio de las organizaciones y el segundo la lucha en el seno de éstas, mas no de las clases sino de los individuos, quienes conciertan alianzas más o menos circunstanciales para acceder a los puestos de poder, el cual se constituya como una dominación transitoria, dentro de los moldes permanentes de la legitimidad racional-legal. En el mundo actual el conflicto social y político es redefinido, aunque sin excluir los anteriores conflictos: "luchas de clases" y lucha en y por medio de las organizaciones tecnoburocráticas, por la presencia de dos grandes imperios mundiales y sus aliados y la lucha de las sociedades subdesarrolladas-dependientes por constituirse como naciones.

Las clases sociales, las organizaciones racionales y las naciones son los sujetos históricos que en intrincada trama de relaciones van resolviendo la dialéctica conflictivo-consensual de la historia moderna. Esa dialéctica de la historia puede resolverse de muchas maneras, algunas son más posibles que otras pero de todas formas los hombres tienen siempre la posibilidad de acudir al recurso más inesperado, a implementar la variante menos probable.

Las tendencias que por ahora predominan son, por un lado la expansión, hacia todo el planeta, de un capital de bases nacionales, como ocurre con el de las

naciones capitalistas desarrolladas; por otro lado, la organización de los estados como grandes maquinarias tecnoburocraticas. En algunas sociedades estas maquinarias coexisten, mas o menos conflictivamente, con formas de gobierno democráticas en la llamada "democracia de masas". En otros estados, sean capitalistas o socialistas, las formas democráticas han sido eliminadas, por lo menos del régimen jurídico ya que el juego de la política y la lucha real por el poder nunca puede ser eliminado totalmente. Por todo esto la predicción original de Marx de un socialismo proletario debe ser redefinida como un socialismo tecnoburocrático. Y Weber, en parte, porque vivió cuarenta años más, predijo mejor este resultado. De estas consideraciones se siguen varias conclusiones: 1) muchos estados capitalistas se parecen más al estado soviético que al estado capitalista democrático; 2) si la tecnoburocracia se consolida como la nueva clase dominantes, en las sociedades capitalistas, podría implementarse en el futuro un modelo bipartidista y aceptarse ciertas libertades publicas. De inmediato surge la pregunta si la tecnoburocracia puede ser una clase social. En términos de Weber no es ni un sujeto histórico, ni una clase social; en términos de Marx seria solo un sujeto histórico y para Weber no lo es porque él la define solamente en términos formales, pero como no existe una racionalidad formal sin una racionalidad material, y la racionalidad material de la burocracia no es totalmente impuesta desde afuera, podemos concluir que es un sujeto histórico, o sea, una organización colectiva que busca determinados fines, algunos fijados por ella misma. Lo que impediría que fuera una clase social es la asimetría existente al interior suyo, pero existen también grandes diferencias entre los distintos miembros de la burguesía capitalista, aunque en la burocracia esas diferencias de poder se dirimen, en general, de acuerdo a reglas formales.

La idea weberiana de una burocracia total que incluya todos los aspectos de la vida social parece ser más la conclusión de un razonamiento abstracto que la predicción de lo probable. De todas maneras podemos preguntar si esa burocracia total se daría a nivel nacional o a nivel mundial. En el primer caso los sujetos históricos serian solamente las naciones; en el segundo caso no habría ningún sujeto histórico colectivo, porque para que haya un sujeto histórico tiene que haber por lo menos otro con el cual pueda interactuar en relaciones de consenso-conflicto. En este ultimo caso solo tendríamos relaciones entre individuos al interior de dicha burocracia, relaciones asimétricas sujetas a reglas formales de procedimientos, dentro de las cuales son posibles algunas alianzas y conflictos aleatorios.

Este desarrollo ad-infinitum de la burocracia nos parece poco probable, porque si bien la tendencia hacia la eficiencia instrumental es un componente importante de la historia humana, también lo es la necesidad de un dialogo y acuerdo entre los hombres, que deberá replantearse continuamente y no podrá resolverse a partir de reglas formales. En síntesis, la necesidad de la democracia es tan imperiosa como la necesidad de la burocratización. Más aun, los problemas de la integración social realizada desde individuos libres, única forma para obtener una

integración duradera, va a convertirse, en el mundo moderno, en un problema acuciante. Y este problema no puede ser resuelto por ninguna burocracia.

Ahora podemos plantear las consecuencias de la expansión del capital norteamericano y de sus socios mayores y menores. Esta expansión está anulando las posibilidades de muchas sociedades nacionales de constituirse como tales. En realidad lo "nacional" no es algo constituido de una vez y para siempre. Para consolidarse necesita de una fuerza social interna y autónoma que pueda conducir al conjunto de la sociedad hacia metas que solidifiquen esa autonomía. El problema de la conducción política "nacional" no puede resolverse solamente desde la justificación conciente de los conducidos o dominados, la llamada creencia en la legitimidad. Es necesario, también, que exista esa fuerza social capaz de hacerlo y que sea algo más que una simple controladora del orden. Aquí se plantea el dilema entre dictadura o democracia. En otros términos podríamos hablar de dictadura o hegemonía.

La expansión del capital externo en las sociedades capitalistas subdesarrolladas-dependientes ha impedido la formación de una burguesía nacional autónoma, que ha sido, en las sociedades capitalistas desarrolladas, la fuerza social hegemónica, alrededor de la cual se han constituido la unidad y la conciencia nacional. Esta conciencia de la unidad nacional o, como diría Max Weber, el sentimiento especifico de solidaridad que poseen ciertos grupos humanos frente a otros y de la cual resulta una cierta acción comunitaria, exige una fuerza social que organice dicha conciencia, formando un bloque ideológico que debe apoyarse en un desarrollo material que posibilite la incorporación de las mayorías a los frutos de éste. La consolidación de ese sentimiento implica necesariamente la existencia de esa fuerza social integradora y conductora. El papel predominante que tiene el capital externo, en el desarrollo de algunas sociedades es un obstáculo a la formación de dicha fuerza, en cierta medida, traslada la hegemonía hacia el exterior de la sociedad. Si bien este proceso no disuelve totalmente la "nacionalidad", la reduce a una simple adhesión a valores simbólicos. En otras palabras, podemos decir que la penetración del capital externo es una penetración cultural, ya que la importación de tecnología va unida a la importación de modos de consumo y de producción y, en general, a un estilo de vida: "el consumismo".

La perdida paulatina de la identidad nacional es acompañada por la expansión de la cultura "internacionalista" que impone el gran capital. Las ambigüedades y carencias teóricas de la sociología de Max Weber se deben, sobre todo, a su negativa a elaborar una teoría de los sujetos colectivos históricos y de la racionalidad material que orienta su acción, de ahí su sesgo formalista y superindividualista. La importancia que le da a las formas histórico-sociales va unida a su concepción de origen nietzscheniano, de superindividuos, los lideres carismáticos, que tienen un papel decisivo en las transformaciones históricas. La historia se modifica por la acción impredecible del carisma y por el desarrollo

metódico y regulado de la burocratización; el conflicto entre sujetos colectivos (clases sociales, organizaciones, sociedades nacionales) no entra en su modelo explicativo.

Este desfasaje entre explicación y realidad también se refleja en la coherencia de su esquema analítico, a pesar de que su objetivo metodológico fundamental fue la coherencia y preescisión conceptual. En la obra de Marx Weber hay una conexión evidente entre la acción racional con arreglo a fines y la dominación racional, pero ello nos parece una trasposición de la lógica de la sociedad moderna a la lógica de la persona humana. La sociedad está edificada alrededor del fenómeno de poder, y la racionalidad, en cuanto búsqueda eficiente del poder, es uno de los focos de su análisis sociológico. Pero, el poder es, por definición, la situación de dominación de los pocos sobre los muchos, de las minorías sobre las mayorías.

En este sentido, la categoría de racionalidad formal, importante para el análisis sociológico, resulta muy secundaria para el análisis de los actores individuales. Solo los miembros de las élites pueden ser actores racionales en el sentido weberiano, el resto carece de la libertad necesaria para actuar racionalmente con arreglo a fines elegidos libremente. Esta es la explicación de por que la ontología del hombre -individuo libre-, como único sujeto de la historia y su consiguiente negación de la existencia de sujetos colectivos, desemboca en la sociología del hombre masa. Esta contradicción resulta evidente si uno compara las primeras páginas de su obra cumbre "Economía y Sociedad" y el ultimo capitulo sobre la dominación.

La sociología del hombre-masa y la burocratización creciente nos muestra el pesimismo básico que tenia Max Weber sobre el desarrollo de la historia. Para Marx, en cambio, la dialéctica histórica solo podía traer una creciente liberación del hombre de todas las alienaciones y subordinaciones, ya que la próxima supresión de las clases y del Estado haría pasar al hombre del reino de la necesidad al reino de la libertad. Ambas concepciones de la historia nos aparecen ahora como demasiado simplistas y unilineales. La dialéctica real de la historia nos muestra que la civilización en su progreso evidente y concreto tiene siempre la posibilidad de volver a la barbarie original y, de hecho, muchas veces así ha ocurrido. Pero esta vuelta, en la medida que es siempre desde un nivel superior de progreso social y desarrollo técnico, significa una experiencia cada vez más terrible y desgarradora.

Volviendo al tema de la democracia, podemos decir que el innegable progreso material del hombre lleva en si mismo la posibilidad de concretar una democracia más plena y real pero, también, la posibilidad de anularla metódica y sistemáticamente, empleando los últimos adelantos de la ciencia y la tecnología.

Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo

Eduardo Bericat Alastuey

Introducción

La tesis expuesta por Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es quizá la teoría más conocida de toda la historia de la sociología. No pretendemos, por este motivo, exponer de nuevo una versión canónica ajustada al modelo típico de las recensiones metateóricas al uso en cualquier texto de sociología. Nuestra intención no es otra que llevar a cabo una relectura de este texto clásico que, manteniéndose fiel a su contenido, ponga de relieve un importante aspecto casi siempre olvidado. En concreto, nos referimos al papel que juegan las emociones en la teoría weberiana del origen del capitalismo.

Creemos que incluso el mismo Weber no fue consciente de la riqueza de los contenidos emocionales que él mismo introdujo en el núcleo de su tesis. En el texto hay muchas más referencias a los sentimientos que las incluidas en la explícita síntesis final de su modelo teórico. Éste es uno de los motivos que explica el hecho de que la mayoría de las recensiones conocidas incurran en idéntico error. Weber redujo el eslabón emocional de su tesis a la angustia cog-nitiva producida en los fieles por el dogma de la predestinación. No sólo la incertidumbre, sino la absoluta imposibilidad de saberse elegido, llevó al puritano a encontrar en el éxito terrenal un indicio del estado de gracia que operaba en él. Sin embargo, como veremos seguidamente, la emoción clave del modelo, la única que podía resolver la paradoja histórica de querer por encima de todas las cosas adorar a Dios y, sin embargo, acabar adorando al becerro de oro, no es una angustia genérica, sino la angustia que

produjo una cruel humillación derivada del sistema dogmático impuesto por la reforma protestante, en especial por su versión puritana y calvinista.

Con esta nueva interpretación no creemos que se pervierta el sentido original y genuino de la tesis weberiana. Antes al contrario, tan sólo pretendemos poner de manifiesto un elemento fundamental al que el autor dedicó innumerables páginas y matizados argumentos. El hecho de que este complejo y rico conglomerado de argumentos emocionales no quedara reflejado en la síntesis final puede deberse, en nuestra opinión, a dos causas. La primera estaría relacionada con la nación alemana, afectada desde hace varios siglos por diversas humillaciones históricas (Berlin, 1999). A buen seguro, un pensador alemán como Weber era el menos indicado para tratar explícitamente con los sentimientos de humillación (Scheff, 1994). La segunda no estaría asociada a esta emoción en particular, sino a las emociones en general. Como fundador de la sociología, en una época en que el positivismo hegemonizaba todo modelo de ciencia, Weber tendió más bien a ocultar las emociones contenidas en su tesis, como así lo hizo, incluso con mayor empeño, toda la sociología posterior (Scheff, 1990a).

1. El enigma del origen del capitalismo

La teoría de Weber pretendió aportar luz a un enigma que ha cautivado, y todavía cautiva, a gran parte de los científicos sociales. El enigma se funda en la imposibilidad de explicar por qué ciertas sociedades, en un determinado momento de su historia, establecen un modo de existencia basado en un evidente absurdo. En el origen del capitalismo, encontramos a un ser humano en frenética actividad que renuncia a los frutos de su trabajo. Tanto el empresario como el trabajador están sometidos a este doble sacrificio, típico del proceso de industrialización de la era moderna. El sudor del trabajo no viene acompañado por el disfrute de un mayor bienestar, sino por el sabor amargo de una severa renuncia. Las consecuencias de la actividad laboral no revierten en beneficio de los sujetos que la llevan a cabo. Reina una radical ruptura de la cadena natural de la motivación humana, cadena que liga al hombre con el mundo por medio de las consecuencias de su actividad. «Acción» y «renuncia», diría Weber, se condicionan recíprocamente de modo inexorable en el mundo de hoy (Weber: 199).

Para entender el verdadero valor e interés de la tesis de Weber es preciso ser consciente de las dificultades que nos encontraremos al pretender hacer inteligible este peculiar comportamiento. De una parte, es difícil explicar que un ser humano preocupado ante todo por la salvación en el otro mundo mostrara un afán tan persistente por el trabajo terrenal. De otra parte, es difícil explicar que un ser humano motivado por intereses puramente terrenales renunciara con tanto rigor al bienestar que su trabajo hubiera podido propor-cionarle. Si la actividad del hombre ha de justificarse por los valores que rigen la conducta, nos encontramos ante un evidente contrasentido. ¿Cómo explicar que hombres de profundas creencias religiosas tuvieran tal éxito en la acumulación de riqueza? Cuando la salvación

constituye el fin primordial de la vida, y la rectitud moral el único modo de llegar a él, extraña sobremanera encontrar a los seres humanos trabajando sin descanso de sol a sol. Pero si pretendemos entender la conducta en virtud de los intereses o necesidades que satisface, siguiendo la teoría utilitarista de la acción social, el hombre dedicado a acumular riqueza nos sorprende desde el momento en que renuncia a ella. ¿Cómo se explica que hombres con arraigados afanes materialistas pudieran repudiar los dulces placeres que puede proporcionar la riqueza? Desatados los deseos cuando su satisfacción está al alcance de la mano, nada hubiera podido refrenarlos hasta el punto de trasmutar las motivaciones que alentaban el duro trabajo en la rigurosa frugalidad de su peculiar modo de existencia. Mírese por donde se mire, nos enfrentamos a un evidente dilema. El doble y simultáneo sacrificio necesario en el origen del proceso de industrialización, que consistió en trabajar mucho y consumir poco, es a todas luces ininteligible. Y, sin embargo, fue este doble sacrificio el que sentó las bases sociales de la acumulación originaria de capital que más tarde daría lugar al capitalismo (Tawney, 1959).



Muchos pensadores, entre los que se encontraba Simmel, trataron de expli-car el fenómeno recurriendo a una patología del deseo: la avaricia (Simmel, 1977). El mero afán de acumular riqueza es un deseo absurdo por cuanto no llega a realizarse en un disfrute real. La riqueza objetualizada en dinero desapa-rece en cuanto pretendemos satisfacer con ella necesidades concretas. El avaro, por muy grande que sea su riqueza, obtiene una sola satisfacción. En el resto, es tan pobre como los más pobres. El dinero es por tanto riqueza potencial, y sólo permanece, y eventualmente aumenta, a condición de que no lo cambiemos por otros objetos de deseo. También Marx alude a la «sed abstracta de placeres» del capitalista, frente a la satisfacción de necesidades concretas, pero al menos concibe esta sed como una constricción del sistema, no como una pato-logía individual (Marx, 1972). De hecho, la explicación por la avaricia no es una explicación, sino en todo caso un nombre o etiqueta que se le adjunta a esta extraña conducta. Weber rechaza este tipo de interpretaciones. La avaricia no puede explicar el afán de lucro propio del capitalismo. En primer lugar, porque afán de lucro ha existido en todo los sistemas socioeconómicos. Una guerra de saqueo o la piratería también podrían justificarse de este modo. Para Weber, el capitalismo implica, más bien, una contención del afán de lucro, una avaricia racionalizada cuya meta es la obtención de una ganancia constante. El impulso adquisitivo se encuentra en todos los tipos de personas y en todas las épocas, allá donde existan posibilidades objetivas de enriquecimiento. Pero la codicia ilimitada nada tiene que ver con el capitalismo, «más bien al contrario, debería considerarse al capitalismo

como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional» (Weber: 14). Identificar un impulso tan universal, como la avaricia, a una estructura socioeconómica tan particular, como el capitalismo, constituye una simpleza histórica.

Marx y Weber ofrecen explicaciones complementarias, aunque el primero piensa en términos de capitalismo ya instituido. Marx explica este doble sacrifico en clave de poder. El sistema capitalista se impone a los empresarios, obli-gados a acumular capital si quieren garantizar la supervivencia de su empresa. Los empresarios se imponen a los trabajadores, obligados por su carencia de medios de producción a renunciar al producto de su actividad (Marx, 1964). La teoría de Marx se centra en el doble sacrificio del trabajador en tanto alienación (Giddens, 1977). Weber explica este doble sacrifico en clave de concien-cia. Tanto empresarios como trabajadores trabajan mucho y consumen poco debido a las implicaciones prácticas de unas creencias religiosas que disciplinan por igual a ambos. «El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro, con conciencia de estar en plena gracia de Dios […]. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de vida querido por Dios» (Weber: 195). Si bien la teoría de Weber se centra fundamentalmente en el empresario en tanto acumulador, la clave metodológica estriba en que es originalmente una cultura, no un sistema eco-nómico ya establecido, la que se le impone.

En ambas explicaciones, marxista y weberiana, los dogmas utilitaristas son puestos radicalmente en cuestión. Para Marx, es el poder el que determina el evidente absurdo de la alienación en el capitalismo. Sólo la coacción podría explicar la miseria del proletariado en medio de una cada vez mayor abundan-cia (Marx, 1972). Para Weber, sólo la irracionalidad, la fuerza vital de unas creencias religiosas, podían dar origen y sentido a ese modo de existencia (Weber, 1998). El individuo, desde su perspectiva, no actúa libre y racionalmente con arreglo a sus intereses. No es libre al principio, pues está sometido al imperativo de la salvación derivado de su religiosidad. Ni lo es al final del proceso, una vez que el sistema se instala como orden socionatural y restringe la libertad de los hombres en una ya finalmente secularizada jaula de hierro. «El puritano quería ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes» (Weber: 199). Es la interpretación histórica del origen del capitalismo, y el papel de las ideas en este proceso de cambio social, lo que separa a Weber y a Marx.

Ambas teorías comparten, también, su objeto de estudio. La realidad de un capitalismo naciente en proceso de acumulación en el que apenas se podía entrever lo que hoy ya resulta obvio, un capitalismo de consumo frente al originario capitalismo de producción. Esto no significa que en el capitalismo de con-sumo no se mantenga el ethos productivista que describió Weber, ni la coacción alienante de la que habló Marx. Significa, eso sí, que el doble sacrificio se ha atenuado si lo comparamos con el exigido en la época del denominado capitalismo salvaje, que fundamentó la acumulación originaria de capital (Marx, 1964). Se han dulcificado las condiciones de trabajo, el esfuerzo laboral de producción, y se ha dulcificado la absoluta renuncia de consumo que marcó al hombre en las primeras etapas de la industrialización. La teoría marxista de las clases sociales expresa la dinámica del conflicto que exigió progresivamente la renuncia de la renuncia. Dinámica fundamentada en la frustración proletaria de la espera. La teoría de Weber, por su parte, se mantiene viva en cuanto sacralización de la actividad mundana. La teoría utilitarista, finalmente, se impone en tanto equilibrio entre el moderado trabajo y la moderada renuncia, en tanto disolución del ascetismo intramundano en puro utilitarismo, tal y como pronosticó Weber (Weber: 201).

En suma, la acumulación capitalista se basaba en el desarrollo de una intensa actividad cuyas consecuencias, lejos de satisfacer las necesidades inme-diatas de los hombres, se transformaban en dinero. Este dinero servía para invertir en medios de producción que, de nuevo, no servían para satisfacer necesidades concretas, sino para invertir en más medios de producción. Circuito helicoidal, alimentado por la sacrificada actividad del hombre, cuyas conse-cuencias positivas de consumo no repercutían en el mismo hombre. Ese hom-bre de carne y hueso que soportó sobre sus espaldas un trabajo del que nunca jamás extrajo beneficio alguno, que nunca jamás pudo disfrutar. Explicar este doble sacrifico queda bastante lejos de cualquier aproximación utilitarista de la estructura y de la acción social.

2. Aproximación teórico-metodológica

El problema explicativo-comprensivo que acometió Weber no estriba tan sólo, como señala Aron, en demostrar que la «orientación del interés de cada uno está regida por su visión del mundo» (Aron, 1980: 275). De haber sido éste el problema, la tesis hubiera carecido de originalidad. Lo que Weber quería hacer inteligible era la paradoja inscrita en el hecho de que hombres que adoraban por encima de todo a Dios, acabaran adorando por encima de todo al Becerro de Oro. Es decir, le preocupaba cómo se había producido un profundo y paradójico cambio social, aquel que condujo al hombre desde unos valores supremos hasta otros diametralmente opuestos. En suma, el cambio desde un dios-Dios a un dios-dinero.

El punto de arranque de Weber fueron las correlaciones estadísticas detec-tadas entre adscripción a una determinada confesión religiosa, por un lado, y la propiedad de capital y la ocupación de puestos directivos de empresa, por otro:

«Cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de aquellos países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve un fenómeno […]: es el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las capas especializadas de trabajadores, y sobre todo del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica y comercial» (Weber: 26). Inicialmente, Weber destaca el hecho de que, en el siglo XVI, aquellos territorios más desarrollados se hubieran adscrito y hubieran apoyado más incondicionalmente la Reforma, lo que no dejaba de parecerle una paradoja. Teniendo en cuenta que el calvinismo constituía la forma más insoportable de control sobre la vida individual, sustituyendo el dominio eclesial sobre la vida por un dominio interno mucho más fuerte, Weber se pregunta por qué fueron «precisamente esos países económicamente desarrollados, y dentro de ellos, como todavía veremos, las clases medias "burguesas" entonces nacientes, los que no sólo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida, sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la burguesía raramente había dado prueba hasta entonces» (Weber: 28). Estos datos parecían mostrar una afinidad electiva entre una constelación religiosa y el modo de vida capitalista y burgués que conducía al desarrollo económico.

Pero Weber no se detuvo en la mera constatación de estas correlaciones, reveladas por unos análisis cuantitativos suficientemente conocidos en su época. Quería mostrar el modelo de conexiones comprensivas que dieran sentido a la relación detectada entre ambas variables. Por este motivo hubo de acometer análisis cualitativos que hicieran inteligible tal relación. La metodología cualitativa sigue al descubrimiento verificado por la metodología cuantitativa (Bericat, 1998). Una constelación simbólica, una religión, está asociada a unas específicas conductas. Dado que estas conductas contradicen en apariencia el sentido de esa constelación, es preciso elaborar un modelo más complejo que dé cuenta de sus vínculos. Es decir, hay pruebas de que la ética protestante está correlacionada con el espíritu del capitalismo, pero es preciso construir el sen-tido de la conexión descubierta, elaborar un modelo que clarifique la pauta verificada cuantitativamente.

Este modelo que vincula conciencia y conducta constituye la aportación fundamental de Weber. Una atenta consideración de las conexiones que establece en su tesis revela y confirma la triple composición de la conciencia. Desde nuestro punto de vista, la dimensión intercomunicativa o simbólica del ser humano siempre trabaja con tres componentes fundamentales: a) cognitivos; b) valorati-vos, y c) emotivos (Bericat, 1999). En la tesis weberiana, el componente valora-tivo está asociado a la salvación como el bien más querido. Si los valores son criterios de deseabilidad ordenados jerárquicamente, no existía para aquellos hombres otro valor más deseado que lograr la salvación eterna. El componente cognitivo se refiere a la dogmática o sistema de ideas que acompañan a las determinaciones de valor. El dogma que se incluye en el modelo no es otro que la idea de predestinación, la creencia de que cada individuo está predestinado desde la

eternidad a la salvación o a la condenación de su alma. Por último, el componente emotivo que entra en el modelo es la angustia producida por el cruce entre el valor más estimado (la salvación) y la imposibilidad de saber si será logrado (la predestinación). Angustia en la perpetua incertidumbre de la vida. Como vemos, sólo la presencia conjunta de este específico valor, de este concreto sistema de ideas y de esta particular emoción, puede justificar y expli-car las conexiones entre religión protestante y espíritu del capitalismo.

Es importante resaltar la escasa importancia que se ha otorgado al componente emocional en la tesis weberiana, pese a sus esfuerzos por mostrar que la clave de las conexiones existentes entre adscripción religiosa y conducta práctica se encuentra precisamente en los estados afectivos a los que es abocado el suje-to. Weber refiere en muchas ocasiones este componente. Sin embargo, como sucede a otros muchos autores clásicos, estas referencias están más o menos encubiertas bajo diversas denominaciones. Es claro que para él los elementos cognitivos y valorativos del complejo simbólico que constituye una religión no pueden tener, por sí mimos, un impacto eficiente en la conducta humana. Esto lo señala muchas veces en sus escritos sobre religión: «Espero que en el curso de la propia exposición resulte cada vez más claro lo que debe entenderse por "ética económica" de una religión. Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones» (Weber: 234). En este mismo sentido, Weber advierte: «Es preciso separar cuidadosamente, como repetidamente tendremos ocasión de ver, aquello a lo que una orientación religiosa determinada aspiraba como ideal de lo que ejercía influencia práctica sobre sus adeptos» (Weber: 36). E insiste: «no nos interesa a nosotros, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época [...], sino algo totalmente muy distinto: indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron dentro de ella al individuo» (Weber: 91).

Pero aunque Weber señaló con toda firmeza, tal y como hemos visto, la incapacidad de los elementos dogmáticos o teóricos (cognitivos) para afectar directa-mente la conducta, no dejó de señalar, con idéntica firmeza, que «estos impulsos nacían en gran parte de la peculiaridad de las creencias religiosas» (Weber: 91). Por este motivo, Weber advierte que «el contenido conceptual de una religión tiene un alcance más amplio del que le concede, por ejemplo, William James». La vivencia religiosa es irracional, pero eso «no impide que, prácticamente, sea de suma importancia la clase de sistema intelectual que confisca, por así decirlo, para sí la vivencia religiosa inmediata, marcándole la ruta a seguir» (Weber: 115). Weber no considera a las emociones, como parecía defender James, como unas realidades

últimas e inexplicables, sino que establece adecuadas conexiones entre ellas y los otros dos componentes de la conciencia.

En suma, en el modelo teórico de Weber lo importante es la vivencia, así como los impulsos que naciendo de esta vivencia determinan el comporta-miento de los sujetos. Pero esta vivencia no es un elemento simple del existir. En ella se integran de un modo peculiar un sistema de valores, un sistema conceptual y un sistema emocional. Su posición al respecto no es unilateral, como la de otros pensadores. Rechaza un análisis lógico de la religión, así como un análisis basado exclusivamente en las creencias, insistiendo en la importancia de los impulsos prácticos que las ideas pueden generar en los individuos. También rechaza un análisis puramente emocional de la vivencia religiosa, señalando acertadamente que los sistemas de ideas condicionan las emociones perte-necientes a una vivencia particular. Su modelo se construye, por tanto, sobre la interdependencia de los tres componentes citados, los cognitivos, los valorativos y los emotivos.

Hemos de señalar ahora cómo Weber encubre hasta cierto punto el componente emocional, tan clave en su modelo, recurriendo bien a otros términos genéricos, bien al calificativo de psicológico. Así, cuando habla de los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones, la referencia emocional es clara. Una idea sólo puede tener efecto sobre la conducta en la medida que active el organismo, activación que sólo puede producirse por la presencia de una determinada carga emocional. Lo curioso es que el calificativo de «psicológico» se emplee siempre en Weber para referir estados emocionales, como si los estados afectivos, en tanto objeto de estudio, fueran patrimonio de la psicología. Es cierto que las emociones pertenecen al orden más íntimo de la subjetividad, pero no es menos cierto que también las «ideas» y los «valores» pertenecen a ese mismo orden. ¿Por qué, entonces, la renuncia sociológica a contemplar las emociones si, como vemos, forma parte esencial del modelo? Mientras existe una sociología del conocimiento, y se está desarrollando un sociología de los valores, apenas se ha desarrollado, pese a este ejemplo clásico de utilización, una sociología de las emociones. En el modo de existencia de una colectividad, el saber, el valer y el sentir se recrean tanto en los procesos colectivos de intercomunicación como en los procesos individuales de la conciencia. En este sentido, no existe ninguna diferencia entre estos tres componentes. A menos que las emociones se consideren en un sentido puramente orgánico (Hochschild, 1983), es decir, como impulsos instintivos inexplicados e inexplicables socialmente, esta actitud no tendría sentido (Bericat, 2000). Pero Weber nos muestra, como veremos, la producción social de la emociones en un contexto histórico determinado.

En suma, Weber descubre una correlación cuantitativa entre un complejo simbólico-religioso y un determinado modo de vida caracterizado por unas conductas prácticas. Al intentar hacer inteligible esta relación, se ve abocado a

señalar que lo importante no son los dogmas ni las creencias, sino el estado emocional en que éstos ponen al individuo. De este modo pone en claro la ineficacia de la ideas para influir directamente en la conducta, pero también pone en claro que las emociones dependen del complejo de ideas (Hume, 1981). Así, un valor supremo, la búsqueda de la salvación en el otro mundo, condicionado por un sistema de ideas, el dogma de la predestinación, crea en los sujetos unos estados afectivos que impulsan la conducta práctica en una determinada dirección. Éste es el circuito complejo mediante el que hay que explicar el enigma del origen del capitalismo, el doble sacrificio de la actividad y la renuncia, así como la paradoja de convertir el amor simbólico a Dios en un amor práctico al Dinero. Modelo que constituye una advertencia clara contra una sociología del conocimiento y de los valores que quieren extraer conclusiones simples sobre posibles efectos directos. La vivencia subjetiva es lo que importa y, dentro de esta vivencia, se cuece una amalgama de valores, creencias y emociones que es preciso investigar en conjunto, no aisladamente, para poder explicar los efectos prácticos sobre la conducta. La emoción no puede quedar fuera, pues forma parte del magma de la conciencia, la parte, por así decirlo, más pegada al cuerpo. La emoción es la conciencia del cuerpo.



En palabras de Parsons, «no es el mero mandato verbal de ciertos tipos de conducta, emitido por representantes o líderes de cuerpos religiosos, al que se adhieren estas masas de hombres, del que depende el razonamiento de Weber». «El interés de Weber no se limita, en modo alguno, a las consecuencias lógicas del sistema inicial de ideas religiosas, o a los deseos directamente expresados por los líderes religiosos de una conducta práctica basada en ellas. Se ocupa, más bien, de las consecuencias totales del sistema religioso. Esto implica dos puntos importantes: en primer lugar, las consecuencias importantes son, como dice, psicológicas, más que puramente lógicas. Las consecuencias lógicas actúan, pero no solas. Deben ser tomadas junto con la constelación de intereses implicados, que puede, como entre dos alternativas lógicas igualmente posibles, influir sobre la acción en la dirección de una, o incluso inhibir el desarrollo de las plenas consecuencias lógicas en algunas otras direcciones» (Parsons, 1968: 645). Sólo una consideración plena de la vivencia, a la luz de todos los elementos básicos de la conciencia, puede hacer inteligible la conducta humana.

3. El dogma de la predestinación

Ya hemos señalado que la orientación teórico-metodológica de Weber implicaba un juego de elementos culturales o intersubjetivos en el que los valores precedentes se combinaban con una determinada doctrina para dar lugar a una vivencia con un estado emocional que generaba impulsos de acción orientados

intramundana y racionalmente. Nos interesa ahora destacar cuáles fueron, a juicio de Weber, estos impulsos, para ofrecer más adelante una versión más definida y minuciosa de la participación emocional en los cambios hacia el espíritu empresarial y burgués. Como es sabido, Weber se detuvo a considerar los efectos vivenciales del dogma de la predestinación. Según este dogma, ninguna persona podía saber si él estaba entre los designados por Dios para la salvación eterna. Estos designios arbitrarios e inescrutables dejaban al fiel en una situación de completa angustia e incertidumbre acerca de su destino extramundano. Esta incertidumbre, en el marco del valor supremo que constituía para ellos la salvación, les resultaba completamente insoportable. Así que el hombre, atizado por la angustia de saberse o no elegido, encontró en el ascetismo intramundano, en el éxito terrenal, la señal que necesitaba. Bien es cierto que las buenas obras no tenían ningún valor en sí, pues el hombre no era un ser ni responsable ni libre. Sin embargo, aquel hombre que mostrara una rectitud constante e inquebrantable en su conducta podía imaginar que obraba en él la gracia divina, cuya expresión era, precisamente, su comportamiento. Cuanto mayor fuera su rectitud y rigor moral, cuanta más constancia demostrase, en mayor medida podía suponer que estaba obrando en él la gracia divina. En esta misma medida, podría pensar, como Calvino, que él mismo era un instrumento de la divinidad. Según lo dicho, los hombres no pueden conocer los designios divinos, tan sólo que unos se salvarán y que otros se condenarán.

Nos encontramos ante un particularismo de la gracia ignoto. Nada puede saber el hombre, por eso Weber dice: «Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina en una época en la que la otra vida no preocupaba infinitamente más, sino que era además mucho más cierta que todos los intereses de la vida terrena. Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿He sido yo elegido? ¿Y cómo estaré seguro de ello? Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena» (Weber: 107). De aquí se deducen dos tipos de consejos pastorales: a) «se prescribe como un deber el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, una acción insuficiente de la gracia», de ahí que se cultiven ahora «esos "santos" ciertos de sí mismos, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios, puritanos y de acerada dureza de la era heroica del capitalismo», y b) «como medio principalísimo de conseguir dicha certeza en sí mismo, se inculcó el trabajo profesional incesante como único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia» (Weber: 109). La ansiedad cognitiva de la incertidumbre se transmutaba en una conciencia cierta que rechazaba cualquier duda, y que exigía, en el plano práctico, una conducta regular y racional sin fisuras. Por otro lado, el trabajo incesante constituía un antídoto contra la duda que asalta la conciencia del hombre ocioso. Rectitud

moral, renuncia material y éxito mundano constituían los tres reductores de la angustia.

Éste es, en esencia, el contenido emocional de la tesis expuesta explícitamente por Weber en su obra, y éste es el contenido que aparece recurrentemente en todas las interpretaciones realizadas por la sociología posterior. Es cierto que Weber considera explícitamente la incertidumbre, la ansiedad que produce, así como la consecuente búsqueda de la certitudo salutis, como el vínculo emocional clave que explica la proyección de la duda sobre el éxito intramundano. Ahora bien, esta interpretación literal de la obra de Weber, en lo que se refiere a las emociones, resulta demasiado pobre a la luz del texto íntegro de su propia obra. La sociología posterior nunca estuvo muy interesada por el elemento emocional de la conciencia y de la cultura, así que en este punto tomó literalmente, al pie de la letra, la síntesis realizada por el propio Weber. Como ya hemos dicho, en las páginas de la ética protestante y el espíritu del capitalismo se ofrece un tratamiento emocional mucho más rico y complejo, tratamiento que va mucho más allá de la mera ansiedad cognitiva (saber o no saber) señalada por el autor. En esta interpretación truncada del juego emocional en el que quedó inmerso el individuo, el conocimiento del estado de gracia constituía el hecho interpretativo esencial.

El escaso interés explícito que mantuvo Weber por la conexión emocional de su modelo se muestra en el modo en que alude a la principal emoción que forma parte del mismo: la angustia. Utiliza el concepto de angustia como un concepto genérico que no alude a ninguna emoción definida conceptualmente en el marco de una teoría científica. Su significado no parece más preciso que el que pudiera otorgarle el sentido común o el uso cotidiano de la palabra. Además, su asociación con el mero hecho de conocer o no el estado de gracia vincula la angustia a aspectos cognitivos de la conciencia, tal y como era de esperar en una época donde la razón parecía enseñorearse con el mundo. Ahora bien, este escaso interés explícito de Weber contrasta con la implícita riqueza emocional de su tesis. Contraste y ambigüedad que no ha de extrañarnos cuando se trata de la obra de sociólogos clásicos. Por un lado, influidos por la tradición pre-racionalista, eran incapaces de pensar el mundo y la acción social sin considerar el mundo de las emociones. Por otro, empeñados en la tarea de fundamentar una «ciencia» social que mereciera tal nombre, simulaban o reprimían toda referencia emocional. Cuando esto no era posible, como sucede en la tesis weberiana, podían adoptarse algunas otras soluciones aceptables. Asociar la emoción lo más íntimamente a un hecho racional o de conocimiento. Utilizar términos sustitutivos que redujeran la frecuencia de las referencias emocionales explícitas. O mantener la indefinición de los conceptos emocionales, para así reducir su estatuto categorial en la teoría.

Realizando una lectura minuciosa del propio texto de Weber, interpretando lo que se nombra y también lo que se sugiere, restituyendo el valor categorial de las emociones en su modelo, y tratando de definir conceptualmente, en el marco de

una teoría, la emoción que finalmente da sentido y completa las conexiones básicas de la tesis, sostenemos que el estado afectivo en que el calvinismo deja al ser humano es el de una completa humillación, sentimiento que pertenece a la familia emocional de la vergüenza, y que encuentra en la ética protestante la más depurada expresión que pueda registrarse en la historia de las religiones. Una completa y cruel humillación proyectada sobre los seres humanos, como la que representó el calvinismo en los inicios de la modernidad, no podía dar como resultado sino el distanciamiento entre el ser humano y su Dios. Éste es el punto esencial del ardid de la razón, que diría Hegel, y que explica el origen del capitalismo y el gran cambio social que supuso la sustitución del dios-Dios por el dios-dinero.

4. La humillación del calvinismo

Si la muerte equivale a la aniquilación física en la dimensión interactiva de la sociabilidad, la humillación significa la aniquilación simbólica en la dimensión intercomunicativa de la sociabilidad. La humillación es un sentimiento que forma parte de la familia emocional de la vergüenza, y bien pudiéramos verla como su manifestación más extrema y absoluta. La vergüenza, según expuso con genial sencillez Ch. H. Cooley al fundamentar su teoría del «yo espejo», es la emoción que sentimos al imaginar la percepción negativa que los otros significativos tienen de nuestra persona (Cooley, 1902). Orgullo y vergüenza señalan posiciones en las escalas de valor proyectadas sobre nosotros por los demás (Smith, 1997). Pero si la vergüenza es, de por sí, un sentimiento muy doloroso (Lewis, 1971), la humillación expresa la insoportabilidad de la aniquilación del ser social que todos llevamos dentro. En la humillación morimos a los ojos de los demás, alcanzando el cero absoluto de la dignidad. Es la carencia absoluta del valor simbólico creado intersubjetivamente.

Pongámonos ahora, como aconseja Weber, en la piel de un ser que vive en el seno de una cultura profundamente religiosa, para quien Dios constituye el otro significativo por excelencia. En este seno, como ya hemos dicho, su máxima pretensión y preocupación era la salvación del alma. Para él no existe otro objetivo o interés ni más querido ni más sublime, y hacia allí debe orientar todos sus desvelos y esfuerzos, precisamente allí donde reside todo valor. Y ahora escuchemos algunos párrafos de la Westminster confesión, del año 1647, desde la perspectiva de ese hombre preocupado esencialmente por la salvación:

> «Capítulo 9. (Del libre albedrío). Número 3: Al caer el hombre en el pecado, su voluntad ha perdido completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza, de modo que el hombre natural, apartado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse ni aun de prepararse para ello.
>
> Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios). Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto […] ha destinado (predestinated) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (foreordained) a otros a la muerte

eterna. Número 5: Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas le hubiesen movido a ello, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana. Número 7: Plugo a dios olvidarse de los restantes mortales, siguiendo el inescrutable designio de su voluntad, por el que distribuye o se reserva la gracia como le place, para honra de su ilimitado poder sobre sus criaturas, ordenándolos a deshonor y cólera por sus pecados, en alabanza de su justicia.

Capítulo 10. (Del llamamiento eficaz). Número 1: Place a Dios llamar eficazmente por su palabra y su espíritu a todos aquellos a quienes ha destinado a la vida, y sólo a éstos, en el tiempo conveniente y señalado por Él […], quitándoles su corazón de piedra y dándoles un corazón de carne, renovando su voluntad y decidiéndolos, por su fuerza omnipotente, a optar por lo que es bueno […]

Capítulo 5. (De la providencia). Número 6: Por lo que respecta a los hombre malos e impíos, a los que Dios, como juez justo, ha ofuscado y endurecido por pecados anteriores, no sólo los priva de su gracia, por la que su inteligencia podría haberse iluminado y su corazón haber sido tocado, sino que a veces les retira también los dones que tenían y los pone en relación con objetos de los que su corrupción hace una ocasión de pecado, entregándolos además a su propios placeres, a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás, de donde sucede que se endurecen a sí mismos hasta por los mismos medios de que se sirve Dios para ablandar a otros» (Weber: 94-95).

En estos párrafos encontramos en estado químicamente puro el mayor proyecto religioso conocido en la historia para provocar la humillación simbólica del ser humano. Weber citó estas líneas para mostrar el dogma de la predestinación calvinista, e interpretó exclusivamente su significado en clave cognitiva. Centró su atención sobre el hecho de conocimiento de que el hombre nada podía saber acerca de su destino, nada en absoluto. El «decreto secreto», el «inescrutable designio», muestran sin lugar a dudas la absoluta incapacidad de la inteligencia y de los poderes cognitivos del hombre para conocer su destino. Pero muestran, un poco más allá, el escaso valor de la inteligencia que, desprendida de la gracia, resulta inútil en tanto instrumento al servicio de Dios, en tanto lámpara que podría iluminar el sendero moral que nos conduciría hasta el Ser Supremo y su gloria. El inescrutable designio es motivo de una gran angustia provocada por la incognoscible incertidumbre que afecta a nuestro destino. Pero es motivo de una gran humillación, puesto que representa ante todo una radical incapacidad de la mente humana para descifrar o comprender la mente divina. Aquí encontramos la primera

radical separación entre el hombre y Dios. El hombre que nada puede saber del Dios que todo lo sabe. Desaparece, así, la intercomunicación cognitiva entre lo humano y lo divino.

En toda religión, si pensamos ahora en el orden de los valores, corresponde al ser humano una actitud de humildad desde la que se expresa el respeto, a veces incluso reverencial, por los seres divinos. Los dioses configuran simbólicamente la esencia de los valores, el espacio celestial al que aspiran y en el que se reflejan, si bien a una escala menor y en una medida deficiente, todos los hombres de una comunidad. Esta ordenación jerárquica del valor anima los esfuerzos asociados a la renuncia que toda moral social impone en tanto sacrificio de la persona. Sin embargo, esta jerarquía no cierra la puerta a la recompensa moral que siempre en alguna medida dignifica al hombre. Los seres humanos y los dioses, de este modo, pueden en el orden de los valores entrar en comunicación, participar, si bien en diferente grado, de una misma sustancia moral. Éste, sin embargo, no es el caso ante el que nos encontramos. El hombre, en tanto hombre, ha caído en un absoluto pecado, es pecado. No en vano se le califica de «hombre natural», apartado completamente del bien y muerto en el pecado. No cabe mayor vergüenza ni humillación, pues el hombre es incapaz de convertirse al bien, ni aun de prepararse para ello. El ser humano no vale moralmente nada, y por si cupiese duda alguna, en los siguientes párrafos no ceja la insistente y desoladora desvalorización del hombre. Dios lo es todo, el ser humano nada vale. Dios predestina a la vida eterna a algunos hombres tan sólo «para revelar su majestad», «para la gloria eterna por Dios», «para honra de su ilimitado poder» y «en alabanza de su justicia». Difícil resulta concebir un Dios cargado de un desprecio tan profundo, pero la proyección humillante de la vergüenza no termina aquí. A la honra de su ilimitado poder se contrapone el mandato al «deshonor» de los hombres. Es el mismo Dios quien ordena su deshonra y su vergüenza. Es el mismo Dios quien los humilla, quien dictamina su absoluta pérdida de estatus moral.

Hemos visto que el hombre no sabe nada y no vale nada, pero además tampoco puede hacer nada para obtener la gracia. Se le define, sin paliativo alguno, como un ser carente de voluntad para encaminarse al bien espiritual. La impotencia de su voluntad es doble: simbólica y conductual. La fe, como creencia sentida en su Dios, de nada le serviría. Las buenas obras, tampoco. Todo es premio de su gracia soberana, sólo Él los decide, por su fuerza omnipotente, a optar por lo que es bueno. El contraste no puede ser mayor. Ellos nada pueden hacer, ni siquiera en la encrucijada sacra entre lo simbólico y lo conductual, esto es, en el orden del rito. Como señala Weber: «Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias en el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era lo decisivo frente al catolicismo. Con él se consumó el desencantamiento del mundo que […] rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio mágico para la salvación» (Weber: 98-99). Asimismo, nos dice que «también la confesión privada, contra la que el mismo Calvino sólo

experimentaba algunos recelos por la posibilidad de alguna falsa interpretación sacramental, fue desapareciendo sigilosamente en las regiones donde el calvinismo se desarrolló con plenitud» (Weber: 101). En suma, ni poder simbólico, ni poder comportamental; tan sólo una absoluta impotencia humillantemente acrecentada por el deportivo «arbitrio de su voluntad» omnipotente. Ausencia de libertad y de responsabilidad, ausencia radical de medios para lograr los fines.

En el orden emotivo, por último, la humillación no es menor. Se hace pronto evidente en el texto la imposibilidad del placer. Desconociendo el inescrutable designio divino que determina la posesión de la gracia, desaparece la posibilidad de la verdadera alegría. Sin señal no hay gozo. Y también queda excluida la alegría derivada del goce de los placeres mundanos, al asociar éstos a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás. Desde el sistema de ideas inmanente a su dogmática, los seres humanos quedan radicalmente excluidos tanto del goce terrenal como del goce espiritual. No así para Dios, al que le «placen y plugen» muchas cosas. Sin embargo, no es en la ausencia de la alegría y de todas las emociones positivas, como por ejemplo el orgullo, donde se manifiesta con mayor rigor la humillación emotiva. La clave de bóveda de la dogmática calvinista se encuentra en la pura renuncia a toda emoción, en la represión de las emociones que caracteriza, como luego veremos con más detalle, al calvinista. En el texto se habla de «corazón de piedra», y de que plugo a Dios olvidarse de los restantes mortales. El hombre queda así definitivamente aislado y solo. Y sin Dios no hay sentimientos. Tampoco hay sentimientos si el hombre no vive entre hombres. «Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión suya en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad» (Weber: 97). «Con su patética inhumanidad —nos sigue diciendo Weber— esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad» (Weber: 98). Nada ni nadie podían ayudarle.

Queda así mostrada la cuádruple humillación que proyecta sobre el hombre la doctrina calvinista, humillación que late en la dimensión intercomunicativa del ser humano y que afecta a sus componentes cognitivos, evaluativos, emotivos y rituales. En ninguno de estos órdenes de la cultura aparece el más mínimo asomo de valor capaz de sustentar la dignidad humana. Una conciencia de gusano anida en el hombre que desea redimirse pero que no puede hacer uso de ningún medio. Ni inteligencia, ni moral, ni afectos, ni poder. ¿Cabe humillación más cruel? Así no ha de extrañarnos que el teólogo Milton exclamara con una vehemencia no exenta de resentimiento: «Yo podré ir al infierno; pero un Dios semejante no tendrá nunca mi respeto».

El ardid de la Razón se revela en el hecho paradójico de que el texto interpretado en los párrafos precedentes hubo de ser escrito por el Hombre. Fue escrito, en efecto, por un hombre.

5. Los sentimientos del calvinista

El calvinista es olvidado por Dios. Entre ambos se cierne un abismo vacío. La aspiración a lo divino, por este motivo, es sentida intensamente, al mismo tiempo que una gran tristeza inunda al ser que ha sido arrancado de los brazos de la divinidad. Weber nos recuerda la descripción de la conducta de Christian, narrada en el libro más leído de la literatura puritana: «Tras haber advertido que está en la "ciudad de la corrupción", y habiendo oído el llamamiento que le insta a emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, su esposa e hijos se cuelgan de él, pero se libra de ellos y, tapándose los oídos, va gritando campo a traviesa: Life, eternal life! Ningún refinamiento podría reproducir mejor […] el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación» (Weber: 102). En pos de un dios imposible, el hombre que nada vale, valora en nada a los otros hombres. «Toda relación sentimental —es decir, no justificada racionalmente— entre hombre y hombre corre el riesgo de incurrir fácilmente en el anatema de idolatría por parte de la ética puritana y ascética en general» (Weber: 103). El puritano «cumple con el precepto del amor al prójimo cumpliendo todos los mandamientos divinos para mayor gloria de Dios; con esto ya se da al prójimo lo que se le debe, y todo lo demás corre a cargo de Dios. Desaparece con esto la "humanidad", si cabe decirlo así, de las relaciones con el "prójimo"» (Weber: 104). «No confiar demasiado en la ayuda y en la amistad de los hombres», «Maldito es el hombre que confía en los hombres» (Weber: 100). El vínculo roto con el Ser Supremo se reproduce con cualquier otro ser. Arruinada la intercomunicación con lo sagrado, la dignidad del hombre, de todo hombre, decae a la categoría de mero instrumento. Hoy del dios-Dios, mañana del dios-Dinero.

El calvinista, despojado de todo amor personal, es una persona que apenas puede ocultar su tristeza y depresión. Para Kemper, el sentimiento de depresión procede de un déficit de gratificaciones o recompensas que nos pueden ser ofrecidas voluntaria y personalmente por los otros. En los términos de su teoría sociorrelacional de las emociones, la depresión deriva de una carencia de status (Kemper, 1978). Como hemos visto, el Dios calvinista despoja al hombre de todo orgullo y dignidad, por lo que su estima queda hecha añicos. Pierde el objeto de su deseo, y esta pérdida se manifiesta emocionalmente en su tristeza. No estamos sólo, como señala Weber, ante la «lúgubre doctrina calvinista», sino ante un calvinista lúgubre, triste y deprimido. La pérdida del objeto del deseo también es vista por Freud como la causa de la tristeza. Y si esta pérdida no es todavía segura y absolutamente cierta, como causa de ansiedad. «Junto a la taxativa doctrina de que el mundo de lo creado se halla infinitamente lejano de Dios y de que nada vale por sí, el aislamiento interior del hombre contiene, de una parte, el fundamento de la

actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y religiosidad subjetiva […]; pero de otra parte, es una de las raíces de individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente hoy en el "carácter" nacional y las instituciones de los pueblos de pasado puritano» (Weber: 99). Pese a la supuesta total subjetividad y «organicidad» de todas las emociones, vemos aquí cómo la depresión, la tristeza, la desesperanza, la desilusión peculiares del carácter calvinista han sido construidas desde un juego complejo de elementos pertenecientes al universo simbólico del hombre. Sin embargo, estos profundos sentimientos de tristeza y depresión, esta carencia absoluta de amor, la imposibilidad tanto de recibir como de entregar afecto, yacen ocultos bajo el inexpresivo e impertérrito rostro de la efigie calvinista. Emociones a duras penas contenidas y reconocidas que sólo pueden permanecer en su aislamiento interior bajo la coraza férrea de un tesón o sobrehumano o infrahumano. La humillante vergüenza del calvinista, causa de un inmenso dolor, expresa la inseguridad del vínculo social que le une a Dios, a cualquier otro ser humano y, en general, a todos los demás hombres. Para Scheff, la vergüenza indica, precisamente, la existencia de un vínculo débil e inseguro, mientras el orgullo indica, al contrario, un vínculo social seguro. Un vínculo seguro es aquel en el que la distancia social no es ni demasiado grande ni demasiado pequeña. Un vínculo social en el que existe mutuo entendimiento y reconocimiento desde el recíproco respeto y autonomía de los sujetos en interacción (Scheff, 1990). Nada más lejos que los vínculos que la dogmática calvinista establece entre Dios y el hombre. La distancia social que se cierne entre Dios y los condenados al pecado es inmensa e insalvable; se encuentran en perfecto estado de aislamiento (isolation). La distancia social entre Dios y los uncidos por su gracia es nula; se encuentran fundidos en una identificación total (engulfment). En ninguno de los dos casos el hombre goza de autonomía. No merece ningún respeto, ni recibe ningún reconocimiento. Los seres humanos, incapaces de vivir en la más humillante indignidad, pese a estar atrapados por el miedo, encontrarán formas para escapar de este su estado. El ser humano dejará de respetar y de reconocer al viejo Dios, huyendo en busca de un nuevo Dios y de una renovada dignidad.

El hombre moderno, burgués y capitalista, nace por tanto «de» y «con» una profunda y muy dolorosa humillación. Tan mortificante y dolorosa es su angustia y su vergüenza que no le queda otro camino que reprimir sus emociones, hacer de piedra su corazón para resistir su soledad frente a Dios y frente a los otros hombres. La represión de las emociones es clave en el proceso genético del capitalismo, y constituirá de entonces en adelante un rasgo inseparable de la modernidad. Cuanto más penetra la modernidad en el alma de la cultura de un pueblo, en mayor medida se impone la neutralidad y continencia afectiva, mayor será la inexpresividad emocional6. Weber ejemplifica este paso haciendo referencia a la diferente sentimentalidad de las doctrinas de Lutero y Calvino. Para Lutero, «el llorar supera al obrar, y el padecer es superior a toda acción» (Weber: 127). Calvino,

sin embargo, avanza en el proceso de racionalización instrumental del servicio a Dios hasta límites inconcebibles para Lutero. En el calvinismo toda ascesis del sentimiento, afín a la religiosidad mística, se proscribe radicalmente. Se impone una ascesis moral en la que el individuo figura tan sólo en tanto instrumento de la voluntad divina. «El ascetismo puritano (como todo ascetismo racional) trabajaba para capacitar a los hombres en la afirmación de sus "motivos constantes" […] frente a los "afectos"; aspiraba, por tanto, a educarlos como "personalidad"»; «la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital» (Weber: 120). Todo, pues, confluye en la represión emocional. La insoportabilidad de la vergonzosa humillación, y cualquier válvula emocional de escape que pudiera librar al hombre de la misma. Proscrito el goce espontáneo de los placeres; proscrito el goce espontáneo de la interacción con otros hombres. El Hombre retira a Dios del hombre sumiéndolo en una profunda humillación. Rompe todos los vínculos. Anula los afectos. Desintegra el amor.

Las emociones señalan la relevancia para el sujeto de una determinada situación (Hochschild, 1983). Y precisamente por este motivo, en aquella época en la que el mundo personal e íntimo del ser humano nada contaba, las emociones no tenían ningún papel que cumplir. En el origen del capitalismo era necesario domar al hombre. Acallar al hombre para hacerlo capaz de resistir el doble sacrifico. Para acometer este gran cambio, la única emoción que tenía asignado un papel, como así sucede en todos los ritos de paso, siempre traumáticos, era el sentimiento de humillación. Sólo del ansia de amor, de la búsqueda de una nueva dignidad, podía extraerse la fuerza necesaria para surcar esta larga travesía, para llevar a cabo este inmenso cambio social. Previamente, según decimos, como única condición necesaria, había que aislar, hundir y humillar al ser humano.

En su teoría de la personalidad, Alfred Adler señaló que una falta de vínculos sociales seguros, de afecto o de amor, en un momento crucial del desarrollo infantil, ponía al niño en la encrucijada de dos caminos alternativos. El infante, o bien desarrollaba un acusado «complejo de inferioridad», o bien, muy al contrario, despertaba en él una inusitada ansia y «voluntad de poder» (Adler, 1956). En el origen del capitalismo encontramos los dos caminos. Atendiendo a la estructura social, sobre el proletariado recayó el complejo de inferioridad (Sennet y Cobb, 1972) que, posteriormente, Marx tanto hizo por erradicar reclamando para las clases trabajadores el orgullo de ser sujeto de la historia. En la burguesía, por el contrario, anidó la voluntad de poder, de control y de dominio que ha caracterizado a la modernidad desde su mismo nacimiento (Bauman, 1991).

Atendiendo a la doble dimensión de la sociabilidad, esto es, a la dimensión intercomunicativa y a la dimensión interactiva (Bericat, 1999), el complejo de inferioridad en la primera se transmutó, y en esto consistió el principal ardid de la historia, en la voluntad de poder y control de la segunda. Ésta es precisamente la tesis que explica, en nuestra opinión, el enigma emocional del origen del

capitalismo. En el orden religioso, corazón de la dimensión intercomunicativa de la sociabilidad, asiento societario de la vergüenza y del orgullo, fundamento de la moral, el hombre se enfrentó a la exquisita crueldad de un deseo imposible. Aquello que más anhelaba, la comunión con Dios, le fue por ese mismo Dios absolutamente negada. Allí, en el orden simbólico de la intercomunicación, la dignidad se convirtió en un objeto imposible, y el hombre en un ser totalmente humillado. Un absurdo lógico y práctico, un juego lúgubre de la historia para quienes hubieron de soportarlo. Ese Dios no tenía sentido para el hombre. Más tarde, un loco acabaría por decir lo que nadie se atrevió a proclamar o lo que nadie supo ver antes que él: que Dios había muerto (Nietzsche, 1987). Así que el hombre, humillado, volvió su mirada en busca de la dignidad, allí, en el único lugar que podía encontrarla. Esto es, en el orden de la interactividad, en el juego del poder sobre el mundo, en su afán por dominar el mundo natural, por dominar el mundo social, y por dominar el mundo personal como nunca antes lo había hecho. Hízose instrumento ciego y pétreo de su propia dignidad. Trabajó sin descanso y consiguió el éxito. Pero sólo a costa de una colosal renuncia de sí mismo, de una colosal posposición en el tiempo.

6. Moderno, capitalista y burgués

La gran paradoja de esta tremenda transformación consiste en que el propio universo simbólico que caracterizaba al modelo de sociedad tradicional precedente, catalizó el cambio reordenando y disponiendo a favor de la sociedad moderna fuerzas que emanaban del interior de los individuos particulares. Podría decirse que fue la religiosidad tradicional la que, antes de exhalar su último suspiro, prestó sus servicios de partera en el alumbramiento de un diferente dios. Los rescoldos de la vieja hoguera sirvieron para alumbrar una nueva que, con su luz, generaría pasado el tiempo un distinto cierre en el sentido de la existencia humana, un universo simbólico poblado de tres jóvenes príncipes que, a la postre, lograrían reinar sobre la completa faz de la tierra: el dinero, el trabajo y la racionalidad.

Su originaria sacralización religiosa fue dando paso, con el tiempo, a una profunda secularización. Pero eso no mermó ni el poder de su reinado ni la santidad de su sentido. El dios-dinero sacralizó la riqueza convirtiéndola en futuro bienestar material. El dios-trabajo adquirió su forma sacrocarismática en la idea de profesión. El dios-racionalidad santificó a la ciencia presentándola como pura, absoluta y excluyente razón. El hombre se hizo moderno al aplicar el pensamiento racional; burgués al identificarse carismáticamente con su profesión; y capitalista al adorar la riqueza como si fuera un dios. Pero para entender este nuevo olimpo no basta con descubrir la presencia de estos tres dioses, como tres grandes valores que configuran, cada uno por su cuenta, las orientaciones de la conducta y de la existencia humana. Están misteriosamente entrelazados en un complejo único e indisociable. Sólo a efectos de análisis puede desglosarle la triple naturaleza de este nuevo dios, esta triple sacralización de la ascesis intramundana.

Parsons, haciendo referencia a uno de los dioses, dice lo siguiente: «Otro modo en que el espíritu del capitalismo es una antítesis del tradicionalismo es en su relación con los procesos efectivos de actividades adquisitivas. En lugar de aceptar los modos de hacer las cosas en cuanto transmitidos, la actitud capitalista consiste, en cada momento, en reorganizar sistemáticamente sus procedimientos en términos de la tarea total. Sólo el fin último, la maximización del dinero, es "sagrado"» (Parsons, 68: 638). Los fines se imponen sobre los medios, e incluso el hombre en tanto instrumento ha de someterse a la finalidad económica. Estamos, pues, ante un ethos similar al de la religión calvinista, en el que el hombre nada vale, salvo en tanto instrumento de la gloria de Dios, aunque ahora este nuevo Dios sea el dinero. La riqueza, el éxito económico intramundano, era fundamental para que el hombre recuperase en la tierra la dignidad que había perdido en el cielo.

Desde esta perspectiva, el consumo no podía ser entendido sino como un freno a la acumulación. Por esta causa, todo aquello que ralentizara o impidiera el proceso de acumulación, orientado a recuperar la dignidad de un ser vacío, no podía mostrar ante los ojos de este personaje humillado ningún valor. El capitalista difiere el consumo y difiere el tiempo. Su actividad se rige por una doble diferencia. En primer lugar, la que distingue bienes de consumo orientados a la satisfacción y bienes de capital o capital orientado a la inversión. «Lo que realmente es reprobable para la moral es el descanso en la riqueza, el gozar de la riqueza con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida «"santa". Sólo por ese peligro del "descanso en la riqueza" es ésta condenable» (Weber: 165). En segundo lugar, una diferencia entre la inmediatez del tiempo presente y el aplazamiento del tiempo expresado en los proyectos de futuro. Por similares motivos a los expuestos, consumir tiempo era sinónimo de perder el tiempo. «Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino sólo el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo» (Weber: 165). Weber señala que todavía no es tan explícita como en Benjamin Franklin la idea de que «el tiempo es dinero», pero el principio de la importancia del tiempo de vida, el hecho de su escasez, está ya en plena vigencia.

En la transición al capitalismo, no queda otra alternativa al hombre que acumular riqueza y poder. Su problema no es un problema hedonista, sino su carencia de dignidad. «El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente de artículos de lujo; pero, en cambio, en su efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la adquisición de las riquezas, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento en que no sólo lo legalizaba sino que lo consideraba querido por Dios» (Weber: 187). «No se pedía la mortificación al rico, sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles» (Weber: 188). Útiles con respecto al único fin que tenía sentido para un ser humillado.

Esta sacralización del beneficio, junto a la desvalorización de todo medio salvo en la medida que contribuyera al logro de la riqueza, puso en primer plano la lógica de las consecuencias. De su mano avanza con ímpetu una moral utilitarista que no se pregunta por el ser de las cosas, sino por su función, por las consecuencias que comporta su existencia para un fin determinado. De ahí la prevalencia de la racionalidad instrumental y del cálculo (Bendix, 1979). De ahí, también, la importancia de la creación de un mercado de mano de obra formalmente libre, y de la existencia de individuos liberados de todos sus vínculos sociales. Los in-puts se valoran exclusivamente por su contribución a los out-puts, condición necesaria para el cálculo de capital, tan querido al capitalismo en la medida que persigue la organización de sistemas socioeconómicos que garanticen de forma constante y regular la maximización de los beneficios. Tomar en cuenta las consecuencias constituye la base de los principios de productividad, eficiencia y rentabilidad que constituyen el núcleo de la organización capitalista. Organización que, por supuesto, también afecta al trabajo y determina los diversos modos de alienación típicos de este sistema. El ethos del capitalismo se expresa en la planificación de la empresa racional burguesa y en la organización racional del trabajo. El dios-dinero junto al trabajo y a la razón.

En opinión de Weber, «es evidente que en la palabra alemana "profesión" (Beruf), como quizá más claramente aún en la inglesa calling, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios» (Weber: 67). Este tinte religioso estaba ausente tanto en la cultura católica como en la antigüedad clásica, y fue introducido por la Reforma alterando el sentido original de los textos bíblicos. «En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional del mundo. Ésta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez, engendró el concepto de "profesión" en este sentido» (Weber: 74).

Lo que fue en Lutero una primera aproximación entre moral y obrar cotidiano, se convirtió en el calvinismo en una obsesión imbuida de intensa religiosidad. Se rechaza la odiosa contemplación, y se santifica el obrar como único modo de agradar a Dios. En la obra del predicador Baxter abundan las referencias a favor del trabajo duro y continuado. «El trabajo es fundamentalmente el fin propio de la vida, prescrito por Dios» (Weber: 169). No es, como fuera en Tomás de Aquino, una obligación natural que alcanza hasta donde llegan las necesidades, sino un destino, un mandato, el desempeño de una función que nos ha sido encomendada en el mundo. «En efecto: aquella idea peculiar —tan corriente hoy y tan incomprensible en sí mima— del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad "profesional" […], es la más característica "ética social" de la civilización capitalista» (Weber: 43).

En esta concepción del trabajo se percibe con claridad la ausencia de esquemas utilitaristas, pues nada hubiera podido justificar el hecho de que también el rico, no sólo el necesitado, hubiera de trabajar con denuedo en el marco de su profesión. Sin esta fundamentación religiosa no se habría logrado santificar el sacrificio del trabajo que está en el origen del capitalismo. Un trabajo perpetuo y constante que tiene valor en sí mismo como marca de la identidad moral y de la identidad social del individuo. Un trabajo que, si bien es asociado originalmente por Weber a su teoría de la comprobación, como cuando escribe que «se inculcó el trabajo profesional incesante como único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia», es estimulado ante todo para ahuyentar la humillación. Weber mismo reconoció la importancia de este efecto al incluir una nota a pie de página al final de su referencia a «el trabajo profesional incesante». Refiriéndose a las admoniciones contenidas en el Christian Directory de Baxter, dice lo siguiente: «Esta recomendación del trabajo profesional como medio de ahuyentar la angustia suscitada por el sentimiento de la propia inferioridad moral recuerda la interpretación psicológica que daba Pascal al afán de dinero y la ascesis de la profesión, como un medio para engañarse sobre la propia nulidad ética. En él, el dogma de la predestinación va unido a la convicción de la insignificancia que el pecado original ha impreso en toda criatura» (Weber: 109). Sin lugar a dudas, la angustia de la que aquí se habla no es ya la que corresponde a la incertidumbre, en el marco de una necesidad de comprobación, sino la de la inferioridad moral, esto es, la de la dolorosa vergüenza, la de la insignificancia a la que alude, muy precisamente, Pascal.

De ahí que el sacrificio de la ilimitada disposición al trabajo no tenga como objeto fundamental eludir las tentaciones del mundo, sino la recuperación de la dignidad en el orden intramundano, dignidad que ahora no sólo se orienta al éxito económico, sino a un modo de ser que es, en última instancia, un modo de hacer (Sennet, 1998). Sin duda, el trabajo incesante y metódico está asociado al éxito capitalista. «Entonces aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de "sentirse obligado" al trabajo, con el más estricto sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio de sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo. Éste es el suelo más abonado para la consideración del trabajo como fin en sí, como "profesión", que es lo que el capitalismo exige» (Weber: 53). Pero este sentido religioso de la profesión mundana también está asociado, por otra parte, a la racionalidad. No se trata de un obrar arbitrario, sino de una actividad metódica, ordenada según reglas externas, o modus operandi, que exigen del individuo un activo control.

En este sentido, el profesional y el burócrata comparten una lógica de actividad común basada en el autocontrol, en la autodisciplina y en el dominio de sí mismo. «El dios calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales "buenas obras", sino una santidad en el obrar elevada a sistema. Nada de la

oscilación católica (auténticamente humana) entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar […]. La conducta moral del hombre medio perdía así su carácter anárquico y asistemático, para configurarse como un método consecuente de un estilo de vida total. No es, pues, un azar que se hayan quedado con el nombre de "metodistas" los adeptos del último gran renacimiento de la ideas puritanas en el siglo XVIII, así como en el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales la calificación equivalente de "precisistas"» (Weber: 117). Un ascetismo moral orientado al obrar sistemático en el marco del logro para el individuo de una digna identidad social.

La última sacralización en el proceso de alumbramiento de este trino politeísmo intramundano es la que santifica la racionalidad. Última pero no menos importante, puesto que la modernidad del capitalismo y de la profesión sólo pueden entenderse en su integridad como búsqueda racional del lucro y como ordenación racional del trabajo. En su sentido absoluto, la modernidad se despliega como racionalidad del hacer vinculada a la racionalidad del saber en busca no del conocimiento de sí, ni siquiera de su perfeccionamiento moral, sino en busca del dominio sobre el mundo. El lucro en tanto fin último, dios-dinero, y la profesión en tanto fin último, dios-profesión, se despliegan en un esquema de medios-fines cuya adaptación sólo puede ser revelada desde la racionalidad instrumental (Horkheimer, 1973). Tanto en la conciencia humana como en la cultura social, los valores y las emociones son recluidos en el universo de lo irracional. Podemos adorar a Dios o al Becerro de Oro, pero en nuestros valores últimos nada puede decir la racionalidad. Podemos sentir esto o lo otro, pero toda emoción es en sí misma irracional.

El conocimiento objetivo del mundo, el componente cognitivo de la conciencia, se impone como nuevo dios de la modernidad. Conocimiento que deja aparte, incuestionadas, tanto la intersubjetividad implícita en los valores sociales como la subjetividad implícita en los estados emocionales del individuo. La conciencia se vuelca hacia el exterior, disipando al sujeto en el marco operativo de los vínculos entre acciones y consecuencias revelados por procesos simbólicos meramente cognitivos. De ahí el desencantamiento en un mundo que proscribe la magia, el rito y todo acto sacramental tan sólo porque estas actividades están orientadas directamente al mundo personal y social del sujeto. Actividades que sólo estarían justificadas en el marco de una cultura que considerara al hombre como un valor final, como un fin en sí mismo. Mas si el individuo nada vale, como así aparece en la dogmática calvinista, y es tan sólo un mero instrumento, un medio para el logro de otros fines, la única razón legítima será aquella que descubra consecuencias sobre el mundo, conexiones entre conducta y efectos, esto es, racionalidad instrumental. Otro nuevo diferir, el de la razón, que no piensa directamente al sujeto, sino, indirectamente, en las modificaciones del mundo que pueden interesar y alterar a ese mismo sujeto. La ilustración, sin duda, es la cara

alegre y optimista de este nuevo modo de pensar. La ciencia, sobre todo la ciencia positiva, su logro más señero.

7. Conclusión

Según hemos visto, la ética protestante no es sino el paradójico catalizador de una tremenda transvaloración de todos los valores, de un cambio social sin precedentes en la historia de la humanidad. De un complejo de valor de carácter extramundano ha de pasarse a un sistema de valores intramundano. Y la argucia de la razón se muestra, precisamente, en su capacidad para utilizar los viejos dioses para crear los nuevos. Toda transformación social, en la medida que afecta a la identidad, puede entenderse como un rito de paso. En estos ritos, cuyo único objeto es una transformación lo más rápida y completa del individuo, hay dos claves fundamentales que garantizan su éxito. Una de ellas estriba en causar al individuo un radical aislamiento, una ruptura lo más perfecta posible de sus vínculos sociales precedentes. La otra se propone una anulación completa, un despojamiento absoluto, de sus marcas de identidad. Estas dos estrategias, como ya hemos visto, no tienen otro sentido que provocar en el sujeto una profunda humillación. Si la vergüenza señala el estado de nuestros vínculos sociales, en este caso inseguros, el aislamiento y la soledad no pueden producir sino vergüenza. Por otro lado, si la vergüenza constituye una ausencia de valor de nuestra persona ante los ojos de los demás, la destrucción de todas la marcas de identidad no es otra cosa que una flagrante humillación de lo que antes habíamos sido.

Con estas dos operaciones el hombre queda vacío, solo y sin valor, se le constituye como vacío solitario que aspira profundamente al amor, al vínculo y a la identidad social (Lindholm, 1997); en suma, a una renovada dignidad en tanto que hombre. De este vacío extraen los ritos de paso y los procesos de resocialización la energía que finalmente dará luz al milagro del cambio (Goffman, 1961). Así es como debe entenderse, en nuestra opinión, la tesis weberiana de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Así es como se pone de manifiesto en el propio texto, a condición de que atendamos a la importancia del papel que cumple el componente emocional en su modelo teórico. Podría concluirse que no existe tesis sociológica veraz, ni plausible ni inteligible, si se prescinde del componente emocional de una cultura y de una conciencia, a la que también pertenecen por derecho propio, con idéntico derecho, los componentes cognitivos y valorativos, es decir, las ideas y los valores.

La humillación en el orden intercomunicativo, orden cuya expresión más esencial es sin duda el ámbito de lo sagrado, condujo al hombre a ese paradójico destino que consistió en renunciar a Dios al mismo tiempo que lo adoraba, más exactamente, por el mismo hecho de adorarle. Pequeños cambios dogmáticos, por efecto de sus consecuencias emocionales, logran modificaciones radicales de la conducta humana. Separado de Dios, olvidado por la divinidad, muerto de vergüenza, el hombre se lanza a la búsqueda del orgullo en el único mundo en el

que podía encontrarlo, esto es, en el orden de la interactividad y de la potencia, en el orden del poder y del tener. De ahí su conducta agresiva, rígidamente metódica, sistemática y fundamentalmente obsesiva. De ahí su rigidez moral y su odio a los demás.

De la ascesis del sentimiento de Lutero, a la ascesis moral de Calvino. Una ascesis que sirve para demostrar al hombre su potencia, una ascesis que potencia la voluntad de poder y el ansia de dominio del hombre. Es el paso que en la filosofía se da, de acuerdo con Simmel, entre las ideas de Schopenhauer y las de Nietzsche (Simmel, 1915). Lutero y Schopenhauer valoran el sentimiento como modo de comunicación con lo divino y como fuente de toda moral. Reclaman una aristocracia del ser. Por su parte, Calvino y Nietzsche se orientan al dominio del mundo. En Calvino esta voluntad estaba todavía afectada por el resentimiento, por la triste búsqueda de la comunión con Dios. Pero, para Nietzsche, Dios ha muerto, y la voluntad de poder constituye la raíz y la matriz de un renovado orgullo que se expresa a sí mismo no sólo con la declaración explícita de la muerte de Dios, sino con la configuración del hombre en su propio Dios. La figura del superhombre nietzscheano rebosa energía en la medida que manifiesta sin cortapisas su voluntad de poder y su absoluto valor. Pero es también producto del resentimiento, un reflejo especular, una inversión absoluta de todos los valores que también incorpora un no reconocimiento de la vergüenza. Aquí también se despliega la lógica íntima de la modernidad, un solo Dios, el individualismo, y un solo objeto, la voluntad de poder. Absoluto dominio interactivo del mundo, sea éste natural (energía), social (poder) o personal (voluntad). El individuo dominará pero sólo a costa de ser dominado. Nueva paradoja que abrirá, más adelante, las puertas de la posmodernidad.



Max Weber y Georg Simmel: ¿dos teorías sociológicas de la modernidad?

José M. González García

Durante décadas, los historiadores de la sociología han convenido en mantener una gran distancia entre las interpretaciones que Georg Simmel y Max Weber realizaron de las transformaciones estructurales configuradoras de lo que entendemos como modernidad. Sólo en los últimos años se ha puesto en cuestión este punto de vista y se ha señalado cómo la crítica especializada ha negado las afinidades entre los dos autores (Jim Faught) o, expresando la situación en clave positiva y empleando un término de Goethe utilizado también por Max Weber, se ha tratado de sacar a luz las «afinidades electivas» entre los dos sociólogos principales de la Alemania del cambio de siglo (David Frisby). A pesar de ello, no contamos todavía con un estudio sistemático de la relación intelectual entre Simmel y Weber, ni con una monografía que analice comparativamente de manera exhaustiva sus aportaciones metodológicas y sustantivas al desarrollo de la sociología contemporánea.

Las obras de Georg Simmel (1858-1918) y de Max Weber (1864-1920) juegan un papel crucial en el origen y desarrollo posterior de la sociología alemana. A pesar de sus relaciones de amistad y de ser casi contemporáneos —Simmel era sólo seis años mayor que Max Weber— y de participar, por tanto, en el mismo contexto de discusión académica y política, sus trayectorias vitales e intelectuales fueron bastante diferentes. El ensayismo de Simmel se contrapone con el carácter más sistemático de la sociología de Weber. Los análisis microscópicos de Simmel acerca de las interacciones sociales en la vida cotidiana o sobre las nuevas formas de experiencia cultural en las grandes metrópolis contrastan con la detallada construcción de las categorías sociológicas de Max Weber, sus análisis

comparativos de las grandes religiones mundiales o sus preocupaciones por la política alemana. Y también el éxito académico de este último —que obtuvo muy joven una cátedra en la Universidad de Friburgo, prosiguiendo después su actividad en Heidelberg, Viena y Munich—contrasta con los problemas de Simmel para obtener el reconocimiento merecido por su actividad intelectual. Profesor durante muchos años en la Universidad de Berlín, sólo en 1914, casi al final de su vida, consiguió en Estrasburgo la cátedra que Berlín le había negado durante tanto tiempo. Y es que Simmel era un «extraño» en el sistema académico alemán, tanto por su carácter de ensayista frente a la concepción enciclopédica del saber dominante en la época, como sobre todo por su condición de judío en un ambiente universitario marcado ya claramente por prejuicios y tendencias antisemitas. De hecho, los intentos primero de Max Weber, en 1908, y después de Heinrich Rickert, en 1915, para conseguir el nombramiento de Simmel como catedrático de la Universidad de Heidelberg se vieron saldados con un rotundo fracaso. Jürgen Habermas ha resumido en las siguientes palabras los recelos de la institución universitaria alemana frente a Simmel:

> «Como siempre, este tipo de reservas obedecían a oscuros intereses. Se reprochaba a Simmel una actitud relativista con respecto al cristianismo; su manera de pensar y de exponer su pensamiento escasamente ortodoxa resultaba provocativa; su éxito entre los estudiantes, su influencia sobre el gran público, suscitaban envidia; el antisemitismo se mezclaba con el resentimiento contra el intelectual que triunfa como escritor. Sin duda, lo que mayor distancia generaba con respecto al mundo académico era una mentalidad, la suya, caracterizada por disponer de una fina sensibilidad para detectar los estímulos típicos de la época, las innovaciones estéticas, los cambios de tendencia espiritual y las inflexiones en la percepción de la vida propia de la gran ciudad, las alteraciones de posiciones subpolíticas y los fenómenos cotidianos difícilmente perceptibles, difusos, pero reveladores».

Y, sin embargo, no deja de ser curioso constatar que Habermas, a pesar de su caracterización positiva de Simmel, no le tenga prácticamente en cuenta a la hora de realizar su propio análisis del proceso de racionalización occidental en su magna obra Teoría de la acción comunicativa. En efecto, Habermas basa gran parte de su argumentación en torno a los orígenes sociales, consecuencias y destino de la modernidad en un análisis detallado de la sociología de Max Weber, mientras que Georg Simmel es el gran ausente: su nombre sólo aparece citado en un par de ocasiones y de manera marginal4. Es un síntoma de la situación de la sociología contemporánea, en la que la buena estrella de la recuperación crítica de Max Weber hace desaparecer la obra de Simmel, como si en este autor no pudiéramos encontrar también una teoría sociológica de la modernidad. Sin embargo, en los últimos años se está procediendo a una recuperación y revisión de Simmel, reivindicando su papel germinal en el desarrollo de una teoría sociológica de la modernidad atenta a los fenómenos estéticos, a la moda, a la cultura femenina, a las

reflexiones sobre la gran ciudad, al carácter ensayístico y fragmentario de la propia teoría, una mirada sobre la realidad social que influyó decisivamente sobre las perspectivas de toda una generación de teóricos como Ernst Bloch, Georg Lukács, Walter Benjamin o Siegfried Kracauer. El diagnóstico impresionista que Simmel realiza sobre su época dejó una impronta indeleble sobre todos estos autores, según lo corrobora de nuevo Jürgen Habermas:

> «Escribe sobre la moda de manera diferente a Benjamin. Y sin embargo es él quien establece la conexión entre moda y modernidad, quien impacta al joven Lukács hasta en la elección de sus títulos, quien inspira a Benjamin observaciones acerca del ámbito de experiencias rebosante de sugestión, rico en contactos y de acelerado movimiento que es la gran ciudad, es él quien altera los modos de percepción, los temas, el estilo de escribir de toda una generación de intelectuales».

Por otro lado, pienso que también tiene razón Habermas cuando señala que las teorías de la sociedad orientadas a la formulación de un diagnóstico de la época moderna y que partiendo de Weber conducen, por un lado, a través de Lukács, a Horkheimer y a Adorno y, por otro, a través de Freyer, a Gehlen y a Schelsky, beben en su totalidad en las fuentes de la teoría simmeliana de la cultura. De esta forma, el diagnóstico de la modernidad hecho por Simmel tiene su prolongación —desde luego heterodoxa— en diferentes claves hasta nuestros días.

1. Una matriz intelectual común

En cierto sentido cabe argumentar que las obras de Simmel y Max Weber son complementarias. El análisis fragmentario y ensayístico de la sociedad moderna hecho por el primero tendría su complemento más sistemático en el análisis del proceso de la racionalización occidental descrito por el segundo. A pesar de que el propio Weber señaló en diversos contextos lo que le separaba de Simmel, fue consciente también de la influencia que éste ejerció sobre su propia obra y sobre el desarrollo de la teoría sociológica de su tiempo.

Tanto Georg Simmel como Max Weber pertenecen a una época marcada por la herencia formativa de Kant y de Goethe, una herencia que impregna todo el humus filosófico y cultural del neokantismo de Heinrich Rickert, con quien compartieron tantos puntos de vista metodológicos e intelectuales. De hecho, Simmel desarrolla una teoría ética basada en la «ley individual» en la que los planteamientos kantianos vuelven de nuevo a la luz. Y en sus ensayos sobre Goethe constata Simmel que en el pensamiento alemán existe históricamente una oscilación entre la importancia dada a Kant y la consideración otorgada a Goethe. La vuelta intelectual a Kant propuesta en la década de los setenta del pasado siglo se complementa con una llamada similar de retorno a Goethe unas décadas después. Y en 1906, año en que Simmel publica su pequeño estudio sobre Kant y Goethe, constata la necesidad de superar la vieja fórmula «Kant o Goethe», ya que la época

venidera quizá se encuentre en el signo de «Kant y Goethe», en el intento de síntesis de esta doble herencia.

Simmel publicó una monografía sobre Kant (Kant. Dieciséis conferencias dictadas en Berlín, 1904), un extenso estudio sobre Goethe (dedicado en 1913 precisamente a Marianne, la esposa de Max Weber, con quien mantuvo una larga discusión intelectual sobre el feminismo de su tiempo y la cultura femenina en general), así como una monografía sobre los dos autores (Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo, 1906). Por su parte, Max Weber, aunque no escribió directamente ni sobre Kant ni sobre Goethe, los tuvo presentes en su propia perspectiva, de manera que los dos autores impregnan de modo indeleble su pensamiento. La matriz neokantiana del pensamiento de Max Weber está ampliamente documentada, y un análisis de cómo retoma temas y planteamientos de Goethe puede verse en mi libro *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*.

Posiblemente, el elemento más importante de la influencia de la literatura clásica de Goethe en la sociología de Georg Simmel y de Max Weber radica en la apuesta por el individuo frente a las instituciones sociales y a los tipos de pensamiento que lo reducen a ser bien un mero producto de un poder trascendente, bien un mero receptáculo de influencias colectivas o cósmicas. Frente a estos modos teológicos, sociologistas o naturalistas del pensar, Goethe —y con él, más tarde, Simmel y Weber— resuelve a favor del individuo la cuestión de si éste es un mero punto de encuentro de poderes colectivos, religiosos o cósmicos o, más bien, el creador de su propia personalidad. A pesar de que los sociólogos clásicos alemanes, precisamente por su oficio, eran conscientes de las limitaciones impuestas al individuo por la sociedad y las circunstancias históricas en que desarrolla su vida, permanece la apuesta por el individuo heredada de la tradición de Goethe y, tal vez también, de la de Schiller. Frente a la tradición sociológica francesa de Durkheim y su escuela, quienes hacen un hincapié mucho mayor en la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual, el papel relevante concedido al individuo será una característica fundamental de la sociología clásica alemana.

Johannes Weiss, en un artículo en el que compara las obras de Simmel y Weber, afirma que un aspecto especialmente importante de la afinidad entre ambos teóricos reside precisamente en que un tema determinante de su pensamiento es el análisis del individualismo occidental moderno, su proceso de surgimiento, condiciones de existencia y posibilidades de futuro. Tal vez la diferencia entre ambos consista en el mayor peso de las concepciones metafísicas de la individualidad en el caso de Simmel que en el de Weber, pero en los dos encontramos como punto fundamental la defensa de una idea de individuo ubicada en la tradición filosófica de Kant y en la tradición literaria de Goethe.

Otros dos autores contribuyen también a configurar una matriz común de pensamiento: Marx y Nietzsche. Hay una conocida anécdota de Max Weber —

relatada por su sobrino Eduard Baumgarten— según la cual, después de una discusión en enero de 1920 con Oswald Spengler, Max Weber declaró que la honestidad de un intelectual contemporáneo se manifestaba en su posición respecto a las obras de Marx y de Nietzsche, ya que el mundo en que vivimos está impregnado por su pensamiento. Esto no quiere decir que haya que aceptar sin más las teorías de Marx y de Nietzsche, sino que no se puede soslayar el enfrentamiento crítico con ellos si se quiere ser honesto intelectualmente en la actualidad. Pues bien, tanto Simmel como Weber se enfrentaron críticamente a los dos autores que marcan de una manera indeleble el mundo conceptual de la modernidad.

Con relación a Marx y al materialismo histórico es conocido el intento de Weber de huir tanto de una explicación materialista como idealista de la cultura y de la historia. Recuérdense las palabras finales de la Ética protestante. Después de reconocer que su análisis acerca de la fuerza que una determinada concepción religiosa tuvo en el desarrollo del capitalismo contemporáneo ha de ser completado con el estudio de cómo el ascetismo protestante fue influido en su desarrollo y características fundamentales por las condiciones sociales, culturales y económicas en que surgió, añade:

> «Pues aunque el hombre moderno (...) no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas son igualmente posibles. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por conclusa».

Los Ensayos de sociología de la religión no analizan unilateralmente el efecto de las ideas religiosas en la constitución de una mentalidad económica. Aunque éste es el enfoque de los artículos que configuran La ética protestante y el espíritu del capitalismo, el resto de los estudios sobre la «Ética económica de las religiones mundiales» intentan exponer ambas relaciones causales entre las más importantes religiones, por un lado, y la economía y la estratificación social, por otro: la religión es una causa importante en la configuración de una mentalidad económica, pero también tiene sus raíces en intereses sociales y económicos previos. Por su parte, Simmel se enfrenta con el mismo problema de las relaciones entre la base económica y las realizaciones culturales al escribir en la introducción a su Filosofía del dinero estas palabras:

> «Desde una perspectiva metodológica, podemos formular nuestra intención primaria del modo siguiente: echar los cimientos del edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica en la causación de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozca a las formas económicas como resultado de

valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos. En la práctica del conocimiento todo esto se desarrolla en una reciprocidad sin fin: en toda interpretación de una construcción ideal por medio de otra económica hay que respetar la exigencia de comprender ésta, a su vez, en razón de otras profundidades ideales para las que, por otro lado, hay que encontrar de nuevo la infraestructura económica general y, así, hasta lo infinito».

En cuanto a la herencia de Nietzsche resulta claro que Simmel ajustó cuentas con este autor en su libro titulado Schopenhauer y Nietzsche, libro que fue leído, trabajado y profusamente anotado por Max Weber. Mucho se ha especulado en los últimos años acerca de los planteamientos nietzscheanos de Max Weber hasta llegar a sugerir una gran continuidad entre ambos, de manera que Weber sería un sociólogo nietzscheano. Por el contrario, pienso que es correcta la visión de Wolfgang Schluchter, quien separa muy claramente los dos mundos: a pesar de que los problemas planteados por Weber sean los mismos que los de Nietzsche, lo que importa son las soluciones dadas a dichos problemas. A pesar de ciertas similitudes exteriores, hay una gran diferencia interna. Weber no resuelve el problema de los valores de nuestra época en una dependencia ni hermenéutica ni lógica respecto a Nietzsche. Según concluye Schluchter, Weber no fue un nietzscheano en el campo de la ciencia social, sino que permaneció más acá del Bien y del Mal, y por tanto más allá de Nietzsche1.

2. Weber, crítico de Simmel

Se ha señalado repetidamente otra forma de contraste entre estos dos sociólogos alemanes. Simmel nunca se refirió de manera directa a la obra de Max Weber en las publicaciones hechas en vida ni en las aparecidas con carácter póstumo. Klaus Lichtblau ha interpretado este hecho como una consecuencia de la costumbre de Simmel de evitar citar directamente —en parte debido a su concepción estética y a su autoconcepción de ensayista— y también a que Max Weber era más joven y publicó sus obras principales con una pequeña diferencia de tiempo12. Por el contrario, las referencias críticas de Max Weber a la obra de su colega y amigo Georg Simmel fueron explícitas, si bien se refieren principalmente a cuestiones lógicas o metodológicas más que a problemas de contenido. En este sentido creo que es posible mantener la tesis de la complementariedad de los análisis sociológicos de ambos autores, a pesar de las diferencias metodológicas o de enfoque que el propio Max Weber hizo explícitas.

Birgitta Nedelmann, en un artículo de hace diez años publicado en un libro pionero en la revalorización de Simmel, resume de manera convincente las críticas de Max Weber a su amigo y colega, con quien compartió labores de investigación y de organización dentro de la Sociedad Alemana de Sociología. Nedelmann comienza explorando la postura de varios historiadores de la sociología, para quienes existe una gran ambivalencia en la posición de Weber respecto a Simmel.

La parte positiva de esta ambivalencia reside en las relaciones de amistad y colaboración en torno a intereses teóricos comunes durante largos años. La parte negativa de la ambivalencia se hace explícita en las críticas de Weber a Simmel, que comienzan a partir de 1904 y culminan en 1919, en los «Conceptos sociológicos fundamentales», donde Max Weber se distancia claramente de la metodología sociológica de Simmel. Se ha solido suponer que Weber reprimió esta parte negativa de su opinión sobre Simmel para no hacer todavía más difícil la carrera académica de éste, ya suficientemente amenazada por su condición de judío en un medio académico antisemita y por su carácter de «ensayista» frente a las exigencias de sistematicidad propias de las concepciones científicas vigentes.

Desmarcándose de otros comentaristas como Levine, Nedelmann recalca la opinión negativa que Weber tenía de Simmel como sociólogo, basándose en tres argumentos:

> «1. Cuanto más se identifica Weber a sí mismo como sociólogo, más se distancia de la posición sociológica de Simmel (...).
>
> 2. Especialmente cuando Weber alaba a Simmel se pone de manifiesto que le rechaza como científico. Weber utiliza aquí conceptos que son apropiados para alabar a un artista, pero no a un científico.
>
> 3. En la formulación de sus propios fundamentos de la sociología Weber no integra la perspectiva sociológica central de Simmel, sino que se aparta explícitamente de los puntos de vista metodológicos de éste».

Nedelmann recorre en su artículo el proceso histórico de distanciamiento de Weber respecto a Simmel, proceso en el que analiza tres ensayos de Max Weber: el artículo metodológico publicado en 1905 sobre el problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, el manuscrito inacabado y no publicado de 1908 titulado «Georg Simmel como sociólogo y teórico de la economía monetaria» y los «Conceptos fundamentales de la Sociología», escritos en 1919 para integrarlos en su gran obra en preparación Economía y Sociedad.

Además de estos tres textos en los que Weber se refiere a Simmel, habría que tener en cuenta su artículo de 1904 —con el que se inaugura la nueva etapa del Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik— en el que acepta los postulados lógicos y metodológicos de Simmel, junto con la breve nota del ensayo de 1920 escrito como Introducción general a sus Ensayos de Sociología de la religión, en la que critica a Simmel no haber sabido distinguir siempre de una manera sistemática en la Filosofía del dinero entre «economía dineraria» y «capitalismo», «menoscabando también con ello el contenido de su exposición».

Volviendo a los tres textos señalados más arriba, cabe afirmar que las críticas de Weber a Simmel son siempre lógicas, metodológicas o conceptuales y nunca de contenido sustancial. En el artículo sobre el problema de la irracionalidad en las ciencias sociales (1904-1905), Max Weber dedica un apartado a analizar la

distinción entre «comprender» e «interpretar» en Simmel. Después de afirmar que Simmel tiene el mérito de haber distinguido en el mayor número de casos incluidos en el concepto de «comprensión» entre la «comprensión» objetiva del significado de una expresión y la «interpretación subjetiva» de la persona que habla o actúa, Weber hace una serie de precisiones, la más importante de las cuales radica en la acusación a Simmel de adoptar un lenguaje psicologista, concluyendo que es dudoso que de una descripción psicológica emerja con suficiente precisión el carácter lógico de este tipo de «comprensión». Y para aclarar su propia distinción entre comprender e interpretar, Max Weber recurre a un ejemplo tomado de la vida cotidiana de su tiempo: un oficial recibe del mando militar una orden formulada ambiguamente y que no comprende de forma inmediata; el oficial debe «interpretar» los fines de la orden, es decir, debe examinar los motivos de la misma, si quiere realizarla.

Vayamos al fragmento (de 1908) «Georg Simmel als Soziolog und Theoretiker der Geldwirtschaft», posiblemente una introducción a un artículo más extenso en el que Weber iba a exponer una crítica más elaborada de la sociología de su amigo y que nunca llegó a terminar para la publicación, posiblemente porque ésta hubiera supuesto un obstáculo más a su ya dificultosa carrera académica. Aquí encontramos dos críticas básicas: primera, la acusación hecha a Simmel de argumentar a través de analogías, lo cual conduce o puede conducir a malentendidos y a la irritación de los colegas académicos más tradicionales. La segunda crítica va dirigida a la concepción simmeliana de la sociología como una ciencia que se ocupa de las «interacciones» (Wechselwirkungen) entre los individuos: Weber critica este concepto de «interacción» como excesivamente ambiguo y preferirá más tarde definir la sociología a partir del concepto de «acción social».

Por último, en los Conceptos sociológicos fundamentales, de 1919, Max Weber intenta la fundamentación de la sociología como ciencia independiente basada en la comprensión explicativa de la acción social de los individuos. Aquí, Max Weber ya no tiene que preocuparse por la carrera académica de su amigo —Simmel había muerto un año antes—, puede expresarse con libertad y se separa claramente de él desde una perspectiva metodológica:

> «De la metodología de Simmel (en la Sociología y en Filosofía del dinero) difiero en la separación que llevo a cabo, siempre que ha sido factible, entre "sentido" mentado y "sentido" objetivamente válido, los cuales Simmel no solamente no distingue siempre, sino que con frecuencia permite de modo deliberado que se deslicen confundidos».

Nuevamente resuena aquí la acusación de psicologismo dirigida a Simmel, pues éste acaba aceptando como válido el sentido de una acción expresado por el individuo sin distinguirlo de otro sentido objetivo, analizable desde fuera de él. De hecho, el individuo muchas veces se equivoca o se engaña acerca de los motivos o el sentido de su propia acción. Para Weber, la sociología no puede basarse en esta

reducción de tipo psicologista, sino que debe analizar el sentido objetivo de las acciones individuales, uno de cuyos elementos, pero no el único, es la motivación interna del sujeto de la acción.

Y, sin embargo, a pesar de estas críticas, Max Weber reconoce de manera explícita el valor de la obra de Simmel como uno de los mejores pensadores y profesores de su época, al tiempo que critica la estupidez y la mala conciencia de los colegas académicos que durante tantos años pusieron trabas a su promoción a una cátedra universitaria.

3. Tragedia de la cultura (Simmel) y «jaula de hierro» de la razón burocratizada (Weber)

El diagnóstico pesimista de Max Weber al final de su Ética protestante se ha hecho justamente famoso y el tópico de la sociedad moderna como una «jaula de hierro» inexorable, de la que ya no hay salida posible, se ha popularizado como una descripción weberiana de nuestra situación contemporánea. Lo que no suele ser moneda de uso corriente ni siquiera entre los especialistas es la dependencia de dicho diagnóstico weberiano respecto a los planteamientos de Simmel en torno a la tragedia de la cultura moderna y a cómo los resultados objetivos de la cultura se imponen necesariamente sobre los subjetivos. Weber analizaba detalladamente cómo la modernidad se basaba —entre otras cosas— en la creación de un tipo especial de mentalidad compulsiva al trabajo y al ahorro que necesariamente era funcional al desarrollo del capitalismo racional moderno. Y también constataba cómo las intenciones iniciales de los reformadores protestantes desaparecían en el proceso, dando lugar a un ansia de acumulación de riqueza que ponía en peligro el propio espíritu religioso de los comienzos, señalando así el triunfo inevitable de las realizaciones de los hombres sobre los propios hombres que han proyectado y realizado su acción. Es un tema sociológico que germinará más tarde bajo la denominación de «consecuencias imprevistas o no queridas de la acción» y que acaban imponiéndose sobre las intenciones originarias y sobre la propia acción individual o colectiva. Pero vayamos al texto de Weber, a ese final desencantado y pesimista de la Ética protestante, para centrar el tema:

> «El puritano quería ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos nacen dentro de sus engranajes (no sólo de los que participan directamente de la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil. El cuidado por los bienes exteriores, decía Baxter, no debía ser más que “un liviano manto que se pueda arrojar en todo instante” sobre los hombros de

> sus santos. El destino ha convertido este manto ligero en una coraza dura como el acero».

Certeramente ha expuesto Arthur Mitzman la tesis de la conexión entre el pesimismo de los párrafos finales de la Ética protestante y las ideas de Simmel sobre la tragedia de la cultura. La concepción trágica y pesimista era una idea compartida por los sociólogos alemanes de las décadas del comienzo de siglo:

> «Ciertamente, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart y Robert Michels, los cuales tuvieron diversos grados de amistad personal con Weber, participaron de esta desesperación. Y otro amigo íntimo, Georg Simmel, le proporcionó el concepto del triunfo inevitable del espíritu "objetivo" sobre el "subjetivo", es decir, de las creaciones del hombre sobre el hombre creador, que Weber empleó de forma excelente en su sociología. En efecto, la obra de Weber en muchos puntos se podría interpretar como una aplicación detallada de la visión de Simmel a la historia de las ideas e instituciones políticas y religiosas —una sociología de la cosificación».

Y esta cosificación no es analizada por Simmel sólo desde la perspectiva del trabajo sino, de manera especial, desde la perspectiva del consumo o del consumidor de mercancías producidas en masa en la sociedad capitalista. Ya Marx había planteado críticamente el problema de la cosificación de las relaciones humanas en el mundo del trabajo y había hablado en El Capital del fetichismo de la mercancía. Simmel hace suya la idea de que la fuerza de trabajo se ha convertido en mercancía, pero amplía la idea de cosificación al ámbito del consumo:

> «Si la división del trabajo —que entendemos aquí en su sentido más amplio, como división de la producción, fraccionamiento del trabajo y especialización— separa a la persona creadora de la obra creada y permite que esta última gane una autonomía objetiva, algo parecido sucede con la relación entre la producción y el consumidor».

Pero dejemos el problema de la alienación del consumidor para el siguiente apartado y centrémonos aquí en la idea general de Simmel sobre la doble visión de la cultura como cultura objetiva y subjetiva, así como del contraste entre ambas. Es un hilo conductor de múltiples de sus artículos, pero también se puede encontrar de manera sistemática en su Filosofía del dinero. Dicho sea de paso, esta obra de Simmel fue el primer libro de ciencia social leído por Max Weber a la salida de la crisis psicológica que le mantuvo postrado, sin poder dar clase ni escribir y casi sin poder leer, durante los años del cambio de siglo; por ello, no es de extrañar la influencia de Simmel en los primeros artículos metodológicos, así como en los ensayos de la Ética protestante, que fueron los primeros trabajos del «genio de Heidelberg» después de su enfermedad.

Para Simmel, la cultura habita en el dualismo entre la vida subjetiva, que es incesante pero temporalmente finita, y sus contenidos, que, una vez creados, son

inamovibles y válidos al margen del tiempo. La cultura vive en el dualismo entre sujeto y objeto, entre la producción por el espíritu subjetivo o individual de numerosas figuras que siguen existiendo de manera autónoma e independiente del alma que las ha creado, así como de cualquier otra alma que las acepta o rechaza. Simmel define la cultura como «el camino del alma hacia sí misma», como la salida individual del mundo de la naturaleza para participar en el mundo de la cultura objetiva. La cultura tiene estas dos vertientes que Simmel expresa en términos hegelianos: espíritu objetivo, que consiste en las objetivaciones producidas en último término a partir de las realizaciones de los propios individuos, y espíritu subjetivo o formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura. En palabras de Simmel:

> «La cultura surge —y esto es lo absolutamente esencial para su comprensión— en tanto que se reúnen los dos elementos, ninguno de los cuales la contiene por sí: el alma subjetiva y el producto espiritual objetivo».

Pero este contraste entre sujeto y objeto, entre cultura subjetiva y cultura objetiva, se encuentra inevitablemente con el riesgo, la paradoja o la tragedia —de las tres maneras es caracterizada por Simmel— de que la cultura objetiva se independice respecto a los individuos que, sin embargo, son quienes la han producido. Las esferas de valor cultural acaban independizándose de quienes las han producido, se tornan objetivas y determinan la vida y la actividad de los propios individuos productores de ellas, así como de las siguientes generaciones: es el triunfo de la cultura objetiva. Y esto ocurre en todas las esferas de la vida, tanto en la producción económica como en el arte, la religión, la ciencia, la técnica como en la expresión lingüística. En todas las facetas de la vida, desde el lenguaje a la moral, pasando por las constituciones políticas y las doctrinas religiosas, la literatura o la técnica, se ha incorporado el trabajo de infinitas generaciones como espíritu objetivado, del cual cada individuo puede tomar tanto como quiera, sin que nadie llegue jamás a agotarlo. Por poner sólo un ejemplo: Simmel nos recuerda que la máquina ha enriquecido su espíritu más que el trabajador y se pregunta retóricamente acerca de cuántos trabajado- res pueden hoy comprender la máquina con la que trabajan, es decir, comprender el espíritu invertido en la máquina.

El problema radica en que la preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva se va ampliando progresivamente cada vez más. En palabras de Simmel:

> «Esta discrepancia parece estar ampliándose de continuo. El tesoro de la cultura objetiva aumenta progresivamente en todas sus partes, mientras que el espíritu individual únicamente puede ampliar las formas y contenidos de su formación de modo mucho más lento y como con cierto retraso respecto a aquel tesoro».

Pero esta discrepancia entre lo subjetivo y lo objetivo que culmina en el triunfo ya señalado de la cultura objetiva es conceptualizada por Simmel como tragedia. Y no puede ser quizá de otra manera dada su apuesta por la cultura

subjetiva como meta final dominante26. La apuesta por el individuo se ve condenada a un gran fracaso ante el avance imparable del espíritu objetivo, que se impone sobre la conciencia subjetiva y le marca sus formas de ser. Y esta concepción trágica de fracaso del individuo moderno y, a pesar de ello, nueva apuesta por el individuo frente a todas las instituciones sociales —producto de la cultura objetiva— nos la volvemos a encontrar en Max Weber.

4. Modernidad de la producción (Weber) frente a modernidad del consumo (Simmel)

Un elemento importante del diagnóstico simmeliano de la modernidad consiste en el cambio que realiza en el análisis sociológico desde lo que podríamos denominar el «paradigma de la producción» al «paradigma del consumo». Si el primero ve la articulación fundamental de la sociedad en torno al mundo del trabajo y de la producción, el segundo lo ve desde la perspectiva del consumidor de bienes y servicios. Incluso el yo no se define por sus relaciones de trabajo, sino por su posición ante el consumo. Tal vez la diferencia más radical entre Max Weber y Georg Simmel quepa verla en esta contraposición: de la producción al consumo de bienes. La obra más conocida de Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, trata de analizar la compulsión que determinadas formas de ética protestante ejercieron sobre la constitución de un individuo ahorrador y proclive a trabajar incansablemente en la creación de riqueza y más riqueza. La obra fundamental de Georg Simmel, Filosofía del dinero, es un intento de analizar la influencia de la economía monetaria en el desarrollo de nuevos estilos de vida, en la constitución de un nuevo tipo de individuo proclive al consumo de mercancías. Si lo primero era funcional a la etapa de acumulación capitalista, lo segundo es propio de un capitalismo más desarrollado, en el que las masas acceden al consumo27. Estableciendo una secuencia temporal entre ambas obras, se puede decir que Simmel se instala en el paradigma del consumo en su Filosofía del dinero (1900), mientras que Weber regresa al paradigma de la producción en su Ética protestante (1903-1904).

Filosofía del dinero es un libro curioso desde muchos puntos de vista, en el que, según confiesa el propio autor, «no hay ni una línea escrita en el espíritu de la economía política». No se trata, pues, de una obra de economía sino de filosofía, en la que el dinero es visto como símbolo de las relaciones humanas en la sociedad moderna —relaciones basadas en la objetividad y no en el sentimiento—, como símbolo del carácter móvil del mundo actual, de lo efímero, de la moda, del cambio permanente, de la fugacidad de la vida y de los valores que le dan sentido. Las formas históricas de institucionalización del dinero significan también cambios en la vivencia de la realidad, en la estructuración de los sistemas perceptivos y de pensamiento de los individuos. Y, por otro lado, desde la perspectiva de la cultura objetiva y subjetiva, el dinero significa la objetivación cada vez mayor de las relaciones sociales, que se vuelven todas ellas cuantificables, al mismo tiempo que

«la subjetividad ha de desaparecer y convertirse en fría reserva y objetividad anónima». Filosofía del dinero trata fundamentalmente de analizar los procesos de monetarización de la economía y las consecuencias de dichos procesos en la sociedad y en los individuos. Mercancía, desarrollo de la gran ciudad y transformación de las estructuras mentales de los individuos se dan la mano en dicha obra de Simmel y aparecen unidos en sus reflexiones filosóficas sobre la modernidad.

Pero lo importante aquí es destacar el cambio de perspectiva producido con Simmel. El secreto del fetichismo de la mercancía ya no reside, como en Marx, en la esfera de la producción, sino que se traslada a la del consumo. Ya no se trata tanto de la alienación del individuo en el trabajo, de su incapacidad para comprender el proceso global de la producción de mercancías debido a la división cada vez más compleja del trabajo, sino de analizar la alienación producida por el consumo masivo de mercancías. El fetichismo de la mercancía se traslada desde el productor al consumidor. Este cambio de perspectiva no va a ser definitivo, pues Max Weber retornará al paradigma de la producción, como ya he señalado. Y, además, Lukács —antiguo estudiante de Simmel en la Universidad de Berlín y miembro ocasional del círculo de Max Weber en Heidelberg— volverá a repensar la alienación básicamente desde el paradigma de la producción en los artículos de comienzos de los años veinte que compondrán su Historia y consciencia de clase. Y, sin embargo, el paradigma simmeliano del consumo perdurará a través de su influencia directa y reconocida en la obra de Walter Benjamin y también, de manera más subterránea y menos reconocida explícitamente, en otros analistas de la Escuela de Frankfurt sobre la cultura de masas.

Los dos momentos —producción y consumo— son importantes para la objetivación de las relaciones sociales y de la personalidad de los individuos y la consiguiente supresión de la subjetividad en aras de la producción para un comprador anónimo. La subjetividad desaparece y se convierte en fría reserva y objetividad anónima cuando ya no se produce para un cliente concreto, sino para un comprador desconocido. Y Simmel hace mayor hincapié en el análisis del consumo que en el de la producción, adelantándose en gran medida a su tiempo. Debido a nuestra costumbre de comprar en supermercados, hipermercados y grandes superficies, donde la relación vendedor-consumidor se ha reducido a un breve saludo a la cajera mientras con una mano introducimos la compra en las bolsas y con la otra pagamos en efectivo o con tarjeta, nos es muy difícil hoy entender el cambio que debieron suponer los primeros «grandes almacenes». Por ello se hace necesario recordar que el primer edificio dedicado en su totalidad a la venta de mercancías de todo tipo en sus diversas plantas se inauguró en Berlín en 1907, el famoso Kaufhaus des Westens o KaDeWe en la Wittenbergplatz, símbolo del más desarrollado capitalismo comercial y que sobrevive en la actualidad después de las dos grandes guerras y de haber sido durante los años de la división alemana también el mayor símbolo de la prosperidad del oeste de la ciudad. Pues bien, la

primera edición de la Filosofía del dinero se adelanta en siete años a dicha inauguración, lo cual puede ser un índice de la atenta mirada de Simmel sobre los acelerados procesos de cambio social que tuvieron lugar en la transición del siglo XIX al XX.

Con todo, la culminación del proceso de despersonalización de la economía no culmina en la introducción de los «grandes almacenes de novedades o mercaderías», sino en la máquina vendedora de mercancías:

> «El ejemplo más claro del carácter mecánico de la economía moderna es el distribuidor automático de mercancías; con él desaparece también la mediación humana en la venta al por menor, en la cual los negocios continuaban haciéndose en relaciones interpersonales y, de este modo, el equivalente monetario se convierte, de forma automática, en la mercancía».

En este contexto es necesario recordar también que Simmel fue uno de los primeros en ocuparse de la moda desde un punto de vista sociológico. Su análisis parte de la constatación de la doble función de la moda en la sociedad: sirve tanto para unir como para diferenciar, satisface la necesidad de cohesión del individuo con su grupo y la necesidad de diferenciación respecto de otros grupos o clases sociales. La moda une al individuo con su grupo de iguales, es imitación de un modelo grupal dado y satisface así la necesidad de apoyo social del individuo, conduciendo a éste por el mismo camino de todos. Pero también significa el cierre de un grupo frente a los demás situados arriba o abajo en la escala social, la diferenciación respecto a «los de afuera», satisface la necesidad de destacarse, de distinguirse, de diferenciarse. En este sentido, la moda es un producto de la división de la sociedad en clases sociales y, como otros muchos elementos, tiene la doble función de trazar un círculo cerrado en torno al propio grupo, separándolo, al mismo tiempo, de los demás. E incluso dentro del propio grupo, la moda cohesiona a los individuos y los diferencia al mismo tiempo, pues cada uno, dentro de las pautas comunes que «están de moda», intenta aquellas variaciones que le distinguen de los demás. Y las dos funciones de cohesión y diferenciación cumplidas por la moda habría que verlas en un marco mucho más general, como dos polos en los que cabría interpretar las relaciones entre el individuo y la sociedad a lo largo de la historia:

> «La historia entera de la sociedad podría reconstruirse a partir de la lucha, el compromiso, las conciliaciones lentamente conseguidas y rápidamente desbaratadas que surgen entre la tendencia a fundirnos con nuestro grupo social y a destacar fuera de él nuestra individualidad».

Por otro lado, Simmel recalca también el papel de la moda como máscara tras la cual puede ocultarse el individuo para mantener un espacio íntimo de libertad y de autonomía en el que realiza su propia voluntad. Seguir externamente los dictados de la moda, acoplarse a los mandatos de lo colectivo, acatar las normas externas que provienen de su época, de su clase o de su grupo social más próximo, puede tener

la consecuencia de anular la individualidad, pero también ofrece a las personas la posibilidad de ocultarse tras la máscara del perfecto cumplimiento externo de las normas de adecuación al grupo, comprando con ello toda la libertad que es capaz de deparar la vida y pudiéndose concentrar tanto mejor en lo que es para ellas íntimo y esencial. Característica de Simmel es siempre esta doble mirada sobre los fenómenos sociales, mirada que va constantemente más allá de la superficie de las cosas para iluminar las dos caras de todo suceso histórico.

Aunque la moda es un fenómeno tan viejo como la historia de nuestra especie, hay tres rasgos importantes característicos de nuestra época. En primer lugar, la inserción de la moda en los mecanismos de funcionamiento de la economía monetaria. Si en momentos históricos anteriores un artículo aparecía por casualidad y sólo más tarde, a través de la imitación, se ponía de moda, ahora «se producen artículos con la finalidad de que se pongan de moda», se buscan y promueven nuevas modas como motores de la economía, «la creación de modas es un oficio retribuido», «existiendo inventores e industrias que trabajan exclusivamente en este campo». Hoy todas estas afirmaciones son lugares comunes, lo cual no minimiza la importancia de Simmel en sus reflexiones pioneras sobre la sociología de la moda.

En segundo lugar, también es característica de nuestra época la ampliación de los campos de la moda. Ésta no se refiere ya únicamente al vestido, sino que se extiende a todas las formas sociales, estilos de vida, maneras de pensamiento, pues todo, incluyendo «la religiosidad, los intereses científicos y hasta el socialismo y el individualismo han sido, ciertamente, cuestión de moda».

Y un último rasgo importante del momento en que Simmel escribe y que se mantiene hoy vigente es la celeridad en el cambio de las modas, lo cual llega a ser definido por él como una característica psicológica de nuestra época: «La enorme primacía que adquiere la moda en la cultura contemporánea —penetrando en territorios aún no hollados y en los ya poseídos desde mucho antes intensificándose, esto es, intensificando sin cesar el tempo de su variación— no es sino una concreción de un rasgo psicológico de la época. Nuestro ritmo interno exige períodos cada vez más breves en el cambio de las impresiones».

El mundo de la mercancía y de la moda como objeto de análisis conecta las perspectivas de Charles Baudelaire, Walter Benjamin y Georg Simmel. Tal vez sea Baudelaire el primer poeta moderno que reflexiona sobre la moda desde el punto de vista de la fugacidad, de la concepción de la modernidad como «lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno e inmutable». Y en la obra de Benjamin cristalizan dos influencias importantes. Por un lado, lo que podríamos denominar benjaminianamente «la tarea de la traducción» y que se concreta en el eje Poe-Baudelaire-Benjamin: éste traduce al alemán la obra de Baudelaire, quien a su vez ha sido traductor de Poe al francés. Y el segundo eje de influencia serían los ensayos sociológicos de Simmel, tal como puede verse en la

recogida de materiales para el libro que Benjamin dejó inacabado a su muerte y que hubiera sido su opus magnum: Das Passagen-Werk, la obra de los pasajes comerciales como símbolo del mundo de la mercancía, del capitalismo en la época del consumo de masas, de la mercancía y su valor fantasmagórico desde la perspectiva ya del consumo y no de la producción.

5. la mirada de Simmel: lo «nuevo», la fragmentación y la estética como experiencias de la modernidad

La teoría de la modernidad de Max Weber se basa en un análisis histórico de las características diferenciadoras del proceso de racionalización occidental frente a otras formas posibles de racionalización de la vida social. La pregunta fundamental de la Ética protestante y, en general, de todos sus Ensayos sobre sociología de la religión radica en la búsqueda de la especificidad del racionalismo occidental que ha producido la ciencia moderna, el Estado burocrático racionalmente organizado, el capitalismo racional y empresarial moderno, la «conducción metódica de la vida» del burgués y toda otra serie de características peculiares de la civilización occidental que se han impuesto prácticamente en todo el mundo.

Por su parte, la teoría de la modernidad de Simmel —según observa con acierto David Frisby— no reviste la forma de un análisis histórico, sino más bien la de una descripción de las formas de experimentar la realidad social propias del hombre moderno. Se trata de un enfoque diferente en el que prima la búsqueda de una psicología social de la modernidad, un intento de reconstruir la individualidad desde ese pathos trágico —al que ya he hecho referencia anteriormente— del triunfo de la cultura objetiva sobre la subjetiva. Para él, la esencia de la modernidad sería el psicologismo, la tendencia a verlo e interpretarlo todo desde la interioridad del individuo, la disolución de todo contenido sólido no en el aire («Todo lo sólido se disuelve en el aire», rezaba la famosa frase de Marx y Engels en el Manifiesto comunista), sino en el elemento fluido de la psicología individual:

> «Pues la esencia de los hombres modernos en general es el psicologismo, la vivencia y la interpretación del mundo conforme a las reacciones de nuestra interioridad y realmente en calidad de un mundo interior, la disolución de todo contenido sólido en el elemento fluido del alma, de donde ha desaparecido toda sustancia y cuyas formas no son más que formas de movimientos».

En esta vivencia e interpretación del mundo conforme a las reacciones de nuestra interioridad cobran importancia para Simmel tres elementos: lo «nuevo», la fragmentación y el arte o la estética. El diagnóstico simmeliano de la modernidad se basa en su atención a los fenómenos nuevos, y esto no sólo en el ámbito ya señalado de la moda, sino también en el estudio de las nuevas sensaciones generadas por la gran ciudad: es el primer sociólogo que desarrolla una sociología de los sentidos, siempre atento a cómo el crecimiento de la gran ciudad de Berlín afecta a los sentidos de la vista, del oído o del olfato, cómo se construyen

socialmente nuestras nuevas formas de percibir la realidad o el surgimiento de la sensación de soledad en medio de la gran masa metropolitana, lo que sería teorizado más tarde por Riesman como la «muchedumbre solitaria».

Búsqueda de lo nuevo y de algo característico de la modernidad en el sentido en que la había definido ya Baudelaire: «la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno e inmutable». En gran medida, Simmel hace suya la idea de Baudelaire y también en el centro de su «fenomenología de la modernidad» se encuentra lo nuevo, la absoluta novedad del presente, la captación del «schock de lo nuevo», la disolución de todo lo que parecía eterno e inmutable.

La novedad de nuestra época no reside en la «rebelión de las masas» contra el individuo —dirá Simmel, adelantándose y contradiciendo el dictum orteguiano—, sino en la rebelión de las cosas, de su multiplicidad, frente a la cual el individuo ya no puede mantenerse fiel a sí mismo. El ser humano se aleja de sí mismo, entre él y lo más propiamente suyo se interpone una montaña insalvable de cosas, mercancías, técnicas nuevas, avances, habilidades y disfrutes técnicos. En referencia irónica a Nietzsche y la sublevación de esclavos en la moral, dirá Simmel lo siguiente:

> «En correspondencia, la "sublevación de los esclavos", que amenaza con destronar el autodominio y el carácter normativo del individuo fuerte, no es la rebelión de las masas, sino la de las cosas. Así como, por un lado, nos hemos convertido en los esclavos del proceso de producción, por otro lado, hemos pasado a ser los esclavos de los productos, esto es, aquello que la naturaleza nos proporciona desde el exterior, merced a la técnica, por medio de las costumbres, las distracciones y las necesidades de carácter externo, acaba dominando sobre la autarquía del ser humano, sobre el carácter centrípeto espiritual de la vida».

Así pues, alienación en el proceso de trabajo, pero también —y en esto radica la novedad del capitalismo de comienzos de siglo— alienación en el consumo masivo: la técnica y la multitud de mercancías se imponen sobre la conciencia clara e inteligente del individuo. Simmel diagnostica que se pierde la espiritualidad y concentración del individuo sobre sí mismo, dando lugar a un «sentimiento ahogado de tensión y de nostalgia desorientada», una «intranquilidad interior», como si todo el sentido de la vida humana residiera en una lejanía tan remota que no pudiéramos localizarlo. Esta intranquilidad interior —expresión y manifestación de la vida moderna— empuja a los individuos de una experiencia a otra, rompe su unidad interna y provoca su fragmentación:

> «La ausencia de algo definitivo en el centro de la vida empuja a buscar una satisfacción momentánea en excitaciones, sensaciones y actividades continuamente nuevas, lo que nos induce a una falta de quietud y de tranquilidad que se puede manifestar como el tumulto de la gran ciudad,

como la manía de los viajes, como la lucha despiadada contra la competencia, como la falta específica de fidelidad moderna en las esferas del gusto, los estilos, los estados de espíritu y las relaciones».

Estas reflexiones de Simmel culminan con la idea de que el dinero es el símbolo del carácter absolutamente móvil del mundo moderno. Debido a la pasión que su deseo despierta y también a su carácter transitorio, de mero intermediario y vacío interno, el dinero pone de manifiesto claramente la carencia de sentido y la «ausencia de algo definitivo en el centro de la vida».

Por lo tanto, búsqueda constante de lo nuevo y fragmentación del individuo que es al mismo tiempo símbolo y consecuencia de la fragmentación de la modernidad, así como de la importancia de lo fragmentario en el arte y la literatura, del «estímulo ahora tan vivamente sentido del fragmento, de la mera alusión, del aforismo, del estilo artístico no desarrollado». Y con esto llegamos al tercer elemento: el arte y la estética como única forma de liberación posible, como «alivio del confuso torbellino de la vida», como manera de procurarnos reposo y conciliación más allá de los movimientos y contradicciones de la vida moderna. Por ello, tal vez sea Simmel el primer sociólogo que desarrolla un punto de vista estético sobre el mundo y sobre la vida, el primero que realiza análisis sociológicos de la obra de Miguel Ángel, Rembrandt o Rodin, por un lado, al mismo tiempo que mantiene una larga relación de amistad y correspondencia con el mismo Rodin o con el poeta Stefan George, por otro. Quisiera reflejar el planteamiento de Simmel mediante la transcripción de uno de sus aforismos acerca del papel del arte respecto al mundo y a la vida:

> «El arte es nuestro sentimiento de gratitud hacia el mundo y hacia la vida. Después de que ambos han creado las formas de aprehensión, sensoriales y espirituales, de nuestra conciencia, se lo agradecemos en tanto que con su ayuda creamos otra vez un mundo y una vida».

Y con esta visión del arte como liberación y como agradecimiento quiero terminar mi pequeño homenaje a Georg Simmel, el primer sociólogo de nuestra modernidad inconclusa y fragmentaria. Ciertamente, Max Weber ha marcado toda la teorización sociológica posterior acerca de la modernidad. Partiendo de este hecho, la finalidad de mis palabras ha consistido en comprender la relación de Max Weber con su amigo y colega Georg Simmel, volver a desandar el camino de aquél a éste y aventurar que, a pesar de todas las diferencias metodológicas, es posible interpretar los intentos de ambos como complementarios y no como antagónicos.

Por la senda de Max Weber

Dominique Venner

Si creemos en la interpretación estrechamente materialista de la sociología liberal y marxista, es la clase social, es decir, el interés, lo que guía los comportamientos y las mentalidades. Que los valores dominantes de una sociedad influyan en los comportamientos es una evidencia históricamente comprobada, pero que su motor sea el interés consciente resulta más discutible. Antes que nada, el interés debería ser anunciado claramente, lo cual es dudoso. La vida de las sociedades sería mucho más fácil, observaba con ironía Max Weber en su refutación empírica del materialismo histórico, si todos los hombres y los grupos supieran cuáles son sus intereses y actuasen en función de éstos (Max Weber, *L´étique proteste et l´esprit du capitalisme*). En realidad, la psicología social demostró hace mucho que las elecciones políticas y sociales rara vez se inspiran en la consciencia objetiva de los intereses. Tampoco son el cumplimiento de la Razón Histórica imaginada por Hegel sino la manifestación de necesidades afectivas y religiosas, la expresión de una "concepción del mundo", fruto ella misma de las "representaciones", conjunto de sentimientos, prejuicios y de inclinaciones estéticas y morales, más todavía que de ideas.

Las ideas se transforman en fuerzas históricas

La famosa obra de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905) ofrece una elocuente demostración de la formación de las representaciones. Los fundadores del calvinismo no fueron unos reformadores de la sociedad: "La salvación de las almas y sólo ella fue el eje de su vida". No obstante, allí donde aparecía, el calvinismo presentó siempre una curiosa mezcla de un sentido agudo de los negocios con una piedad que penetra y domina la vida entera, principalmente, en los cuáqueros y pietistas. "Las colonias de Nueva Inglaterra fueron fundadas por razones religiosas por unos predicadores y unos intelectuales con la ayuda de pequeños burgueses, artesanos y *yeomans* (campesinos

libres". Con una energía irresistible, huyendo de Inglaterra, los *Pilgrims Fathers* pretnedían ser los fundadores de la nueva Sión, cumpliendo al pie de la letra las prescripciones a menudo extrañas de la Biblia. Su ética calvinista tuvo como consecuencia inesperada la formación del capitalismo. Cuantas más riquezas se acumulan, más se demuestra que la vida que se lleva agrada a Dios. El egoísmo "burgués" se encontró legitimado por una religión que no fue fundada con este objetivo. Max Weber cita un sermón en el que Benjamín Franklin se entrega con toda inocencia a una apología de la avaricia y del utilitarismo: aumentar su capital es un fin en sí mismo, el objetivo de la vida. La honestidad es útil, continúa Franklin, porque nos asegura el crédito. La justificación de las virtudes es su utilidad. El mantenimiento de una *apariencia* modesta permite obtener la aprobación de todos. El objetivo consiste en "ganar dinero, siempre más dinero, practicando a la vez la abstinencia de los goces de la vida … El dinero resulta totalmente trascendente y absolutamente irracional".

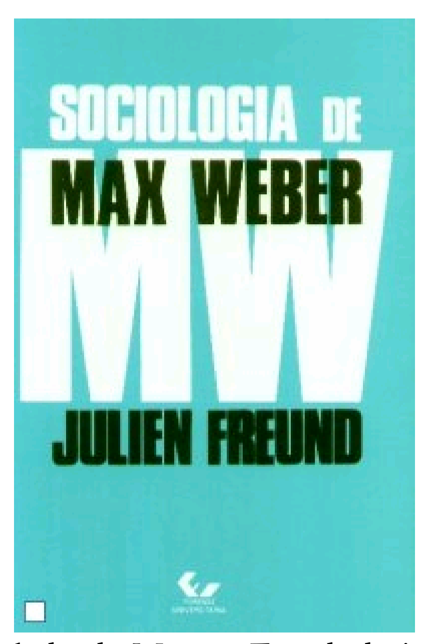
Comentario de Max Weber: "El espíritu del capitalismo existía en el país que vio nacer a Benjamín Franklin, Massachussets, antes de que se desarrollara el orden capitalista". La relación causal se invierte radicalmente, aquí, en relación a la que el materialismo histórico intentó imponer.

No es la estructura económica la que determina las representaciones o las ideologías, sino que son las representaciones (religiosas o ideológicas) las que determinan la forma de la economía. Nada lo demuestra mejor que la historia de los fundadores de los futuros Estados Unidos de América. Llevados por su sueño bíblico, los puritanos del *Mayflower* y sus sucesores se identificaban con los hebreos que huían de Egipto para alcanzar la Tierra Prometida. Queriendo fundar la utopía de un mundo perfecto querido por Dios, dieron origen a la forma más perfecta de sociedad capitalista. Max Weber subraya que la ética protestante, como él la define, tras haber formado el capitalismo, ya no se encuentra hoy en día. Ya noes necesaria para la perpetuación del capitalismo transformado, mientras tanto, en un sistema coherente que se reproduce a sí mismo. El estudio de Max Weber muestra de qué manera inesperada las "ideas" pueden tornarse en unas fuerzas históricas decisivas.

Caminar por la senda de Max Weber ayuda a comprender cómo podrá constituirse en Europa la aristocracia espiritual que Ortega deseaba de todo corazón. Una minoría de élite presente en todas las clases, imponiéndose unos deberes superiores, arrancando al pueblo de su pasividad y dándole una personalidad histórica que se apoye en el despertar activo de su memoria y de su identidad.

«Sociología de Max Weber» por Julien Freund

Sebastian J. Lorenz



Es en la obra titulada «Sociología de Max Weber», reeditada en varias ocasiones, en la que Julien Freund, politólogo y polemólogo donde los haya (aunque se le adjudicó la etiqueta de la Nueva Derecha francesa, él se consideraba un "reaccionario de izquierdas"), realiza un vasto estudio sobre el pensamiento sociológico weberiano, aun desfasado relativamente por sus continuas revisiones, pero que ofrece un interesantísimo análisis como premisa exclusiva y necesaria para la especulación de la sociología y la politología contemporáneas. La actualidad de Max Weber, considerado como un profeta insuperable al lado de Marx o Freud, deriva de sus aportaciones en el terreno de la sociología del conocimiento y de las religiones, de su metodología para el análisis de los hechos sociales y de su interpretación del fenómeno burocrático.

Lamentablemente, en las sociedades modernas se ha cumplido la tesis weberiana según la cual "a una mayor racionalización social le corresponde una menor cuota de libertad individual", es decir, que el aumento de la burocratización es directamente proporcional a un proceso de despersonalización del individuo. Precisamente por ello, Weber critica el capitalismo, como el sistema que mayores niveles de racionalización (Rationalisierung) ha conseguido, por lo que se le ha asimilado al concepto homónimo utilizado por Freud, pero éste los manejaba para expresar el triunfo desencantado (Entzauberung) de la realidad sobre el placer,

mientras que aquél usaba dicho concepto para designar los medios apropiados que sirven para la consecución de un fin concreto, calculado previamente.

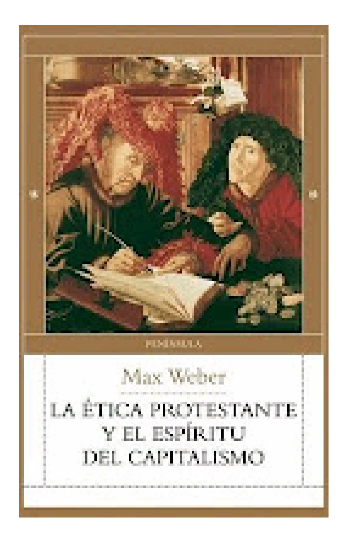
Mientras Spencer o Durkheim perfilaban la sociología en base a las estructuras sociales, Weber lo hace por los símbolos y motivaciones de los individuos, esto es, a través de "la comprensión interpretativa de la conducta social". Así, el individuo es el eje central de la sociología weberiana porque a él debemos remitir la conducta global de la sociedad en la que está inmerso pero, al mismo tiempo, no hay que considerarlo como un ente activo independiente e influyente en su obrar diario sino que es totalmente ajeno al desarrollo de la comunidad y de sus instituciones. De ahí que el maestro de la socilogía rechaze el totalitarimsmo del individuo hegeliano como "anulador de la individualidad" y que, por el contrario, acepte "la finitud del individuo kantiano" como limitación insalvable del conocimiento humano científico.

Lo que podrá parecer una contradicción en su pensamiento no es sino una afirmación de "neutralidad valorativa" y de objetividad del pensador que incluye a la sociología entre las ciencas del espíritu, para explicar su acercamiento del conocimiento individual de los fenómenos en el interior de una escada de causas aisladas, relacionadas con ideas de valor, pero en ningún caso clasificando o midiendo los hechos sociales dentro del rígido corsé de una "jerarquía de valores". En consecuencia, "no existe ningún análisis científico puramente objetivo de la vida cultural o de los fenómenos sociales, con independencia de los puntos de vista específicos o unilaterales, según los cuales aquéllos fenómenos son seleccionados como objetos de investigación, analizados y organizados mediante la exposición".

Algunos autores marxistas han adelantado que las teorías weberianas que gravitan sobre la esfera puramente política, amplían y complementan el materialismo económico, pero su interpretación es errónea en el fondo, pues a pesar de que Max Weber no despreciaba la importancia de las relaciones de producción ni la teoría de la lucha de clases, toda su obra emana un rechazo radical del utilitarismo y el economicismo marxistas, al combatir acérrimamente la idea según la cual lo económico es determinante de la vida social y el concepto de lucha de clases como motor de la historia, pues todo ello forma parte de lo ahistórico y el sociólogo alemán del que nos ocupamos denunció como nadie lo había hecho antes las corrientes del ahistoricismo contemporáneo.

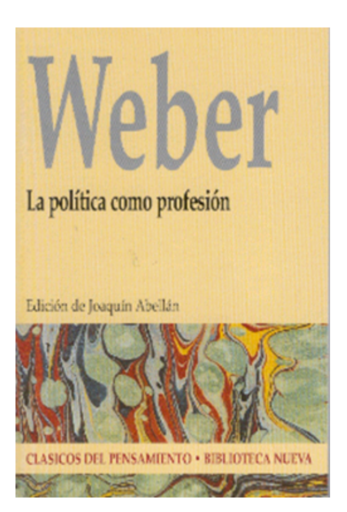
Max Weber quiso dar a su pensamiento un carácter universal mediante el establecimiento de compraciones generales a partir de situacones históricas específicas. El mismo, con su universalidad personal y humana de gran sociólogo y politólogo, representaba la vital oposición al profesional especializado de las sociedades posmodernas.

Libros electrónicos



LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Weber_Max/Weber_EticaCapitalismo_01.htm



LA POLÍTICA COMO PROFESIÓN

http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Weber_Max/WeberPoliticaComoProfesion.htm